

SIMONE DE BEAUVOIR

Del sexo al género

Cristina Sánchez Muñoz



Simone de Beauvoir (1908-1986) es una de las grandes voces europeas del siglo XX, una figura imprescindible para entender el desarrollo de la filosofía contemporánea en general, y del pensamiento feminista en particular. A partir de la publicación de *El segundo sexo*, en el que aparecía la conocida frase «no se hace mujer, sino que se llega a serlo», se habló filosóficamente de las mujeres de otra manera. En este libro la profesora Cristina Sánchez nos desvela paso a paso las claves del pensamiento de Simone de Beauvoir. Un pensamiento reivindicativo que aboga por una nueva concepción del ser mujer, pero que se inscribe también en un proyecto filosófico más amplio: el de la explicación (y denuncia) de las opresiones que actúan a través de la construcción social y cultural de la existencia. La misma construcción cultural que, aplicada sobre los cuerpos de las mujeres, desemboca en su imposibilidad de ser sujetos plenos.

Manuel Cruz (Director de la colección)

Cristina Sánchez Muñoz

Simone de Beauvoir

Del sexo al género

Descubrir la Filosofía - 44

ePub r1.0

Titivillus 23.02.2017

Cristina Sánchez Muñoz, 2016
Diseño de cubierta: Víctor Fernández y Natalia Sánchez
Ilustración de portada: Nacho García
Diseño y maquetación: Kira Riera

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

A Gloria y Gerardo

La filósofa que no se sentía filósofa

Simone de Beauvoir es una de las grandes intelectuales del siglo XX. Sin embargo, aunque casi todo el mundo ha oído hablar de ella, no parece que resulte fácil situarla en una escuela de pensamiento determinada: «La compañera de Sartre» o «La pensadora que habló de las mujeres», suelen ser las definiciones que van asociadas a su nombre. También es habitual, al referirse a ella, mencionar esa frase tan enigmática de su libro *El segundo sexo*: «No se nace mujer, sino que se llega a serlo». Y, en cierta medida, es difícil obviar esas tres referencias.

La compañera de Sartre. No es extraño que el nombre de Simone de Beauvoir aparezca siempre unido al de Jean-Paul Sartre, porque pasaron toda una vida juntos, aunque esa convivencia pueda calificarse, como mínimo, de peculiar. Sin duda eran «almas gemelas», como decía la propia Beauvoir. Pero ¿eran almas gemelas también en lo filosófico? A menudo, Simone de Beauvoir ha sido presentada como la diligente alumna que aplica las teorías del filósofo Jean-Paul Sartre; así, se viene a decir que ella, en realidad, no tendría una voz filosófica propia. De hecho, en algunas enciclopedias o antologías de la filosofía existencialista ni siquiera se menciona su nombre, pero sí el de Sartre. Sin embargo, lecturas recientes más cuidadosas han puesto de manifiesto lo erróneo de esas interpretaciones y exclusiones. Más bien estaríamos ante un profundo y fructífero intercambio de ideas entre ambos autores. Algunos conceptos clave aparecen tanto en la obra de Sartre como en la de Beauvoir (la libertad, el problema de la alteridad, la situación o la corporalidad), pero fueron desarrollados de manera diferente por cada uno de ellos; sin duda nuestra autora desplegó una voz propia y original. Debemos tener en cuenta que los años de juventud de ambos fueron de lecturas mutuas, de escritura casi en paralelo, y de una vida que transcurría en un compartido y cerrado círculo de amistades intelectuales. No había muchas divergencias en el proyecto común de interpretar el mundo. Pero al analizar la obra de Beauvoir, vemos que esta parece dirigirse siempre a un objetivo claro: examinar las situaciones realmente vividas por los individuos; por ejemplo, cómo viven sus cuerpos las mujeres, cuál es la vivencia del tiempo y la enfermedad en los ancianos, o cómo las situaciones existenciales pueden limitar nuestra libertad. Beauvoir dedicará gran parte de su trabajo a investigar de qué modo esa existencia es «construida» por la cultura y la sociedad.

Resulta llamativo que Simone de Beauvoir no se considerase una filósofa. Así lo declaraba expresamente. La filosofía, para ella, consistía fundamentalmente en la construcción de grandes sistemas, de grandes edificios conceptuales. Sin embargo, Beauvoir se dedicó más bien a *deconstruir*, a acabar con creencias profundamente arraigadas y a desmontar argumentos que presentaban como algo natural la desigualdad entre los seres humanos. Su análisis es un poderoso disolvente que saca a la luz la falsedad de situaciones comúnmente aceptadas, como, por ejemplo, que las mujeres están atadas al ciclo reproductivo, o que los viejos no pueden tener proyectos vitales. Y esta tarea la aborda con instrumentos filosóficos: la filosofía existencialista y la filosofía hegeliana. Sin estas herramientas no hubiese sido posible llevar a cabo todo el programa deconstructivo de *El segundo sexo*.

La pensadora que habló de las mujeres. Es incuestionable que a partir de Simone de Beauvoir se habló filosóficamente de las mujeres de otra manera. Con ella se empezó a considerar que el hecho de nacer con un cuerpo de mujer condicionaba la libertad y la capacidad de realizar proyectos, y cómo se llegaba a ese resultado. Beauvoir ponía de nuevo el dedo en la llaga, deconstruyendo cualquier rastro de esencialismo biológico al sostener que «ser mujer» supone todo un conjunto de prescripciones que van marcando el camino para alcanzar un resultado final. La teoría posterior a la planteada por Beauvoir utilizará el concepto «género» (traducción literal del inglés *gender*) para subrayar que la diferencia sexual es fruto de una construcción cultural sobre los cuerpos biológicos, y para concluir, por el contrario, que nuestra biología no determina un comportamiento concreto. En realidad, para Beauvoir no dejamos de ser construcciones culturales, no hay por tanto una supuesta «esencia femenina». La novedad —y radicalidad— de sus planteamientos sorprende porque cuestionan lo que buena parte de los pensadores venían afirmando: la sujeción existencial de las mujeres a sus cuerpos. Beauvoir se pregunta entonces: ¿qué significa ser un sujeto encarnado en un cuerpo de mujer? ¿Marca esta circunstancia su manera de estar en el mundo? ¿Qué consecuencias tiene para su libertad? Y, en gran medida, sus respuestas brotan del análisis de la experiencia cotidiana. Sin duda, este programa de indagación era filosófico, pero implicaba también una confrontación con el tradicional quehacer filosófico. Estamos, pues, en ese sentido, ante una filósofa heterodoxa; una filósofa que no se sentía filósofa y que pensaba que su obra no estaba enmarcada en el ámbito de la filosofía.

La autora de la frase «No se nace mujer, sino que se llega a serlo». Adentrarse en la obra de Simone de Beauvoir significa, en primer lugar, conocer su trayectoria vital. Hay filósofos cuya vida casi no se refleja en sus libros. No es el caso de Beauvoir,

que prácticamente hizo pública toda su vida en sus memorias y en sus novelas, donde se muestran tanto ella como Sartre y un buen número de sus amistades. Abordaremos, por tanto, ese relato de la existencia de Simone de Beauvoir en el que se gesta como una figura pública de enorme peso en la Francia del siglo XX, al mismo tiempo que toma nota de los acontecimientos como testigo moral de su época.

Desde joven, Beauvoir utilizó la escritura como forma de expresarse y presentarse ante el mundo, por lo que no es fácil separar los aspectos literarios de los filosóficos en sus novelas. De ese modo, cita ejemplos literarios en sus obras filosóficas, tanto en *El segundo sexo* como en *La vejez*, por ejemplo, o expone sus argumentos filosóficos a través de los personajes de sus novelas. «Yo estoy imbuida por la filosofía —señalaba— y cuando pongo la filosofía en mis obras es porque esta es para mí la manera de ver el mundo.» Así pues, en realidad, como veremos, sus novelas son obras de ficción con tramas filosóficas, y más concretamente, con tramas filosóficas existencialistas. No obstante, dedicaremos especial atención, sobre todo, al contenido de sus ensayos, ya que es en estas obras filosóficas donde expone sistemáticamente su pensamiento. En concreto, examinaremos los que corresponden a lo que ella denominaba «la ofensiva existencialista». Menos conocidos para el gran público que *El segundo sexo*, en realidad estos ensayos constituyen una parte fundamental del entramado filosófico de dicha obra.

También analizaremos, como no podía ser de otra manera, las ideas centrales de *El segundo sexo*. Veremos qué significa para Beauvoir «llegar a ser mujer», y cuáles son las experiencias de la vida de las mujeres que reflejan ese proceso. Asimismo, plantearemos una continuidad entre *El segundo sexo* y su otra gran obra, *La vejez*, menos conocida, para examinar qué ideas de la primera se manifiestan en la segunda. Por último, evaluaremos cuál ha sido el legado de Beauvoir, un legado que se refleja especialmente en el desarrollo de la teoría feminista contemporánea, y que está lejos de ser clausurado.

En definitiva, con este libro queremos presentar a una pensadora que vivió intensamente y de forma comprometida en una época convulsa de la historia europea, y cuya obra, que sigue muy vigente, nos habla de la existencia de las personas, pero consideradas como seres concretos y encarnadas en cuerpos sexuados, jóvenes o viejos; además, nos presenta cómo se plantean los dilemas existenciales —optar por la subordinación o por la libertad, o por el precio de la libertad, por ejemplo— en nuestras vidas cotidianas. Asimismo, descubriremos que Simone de Beauvoir, al tiempo que nos muestra esa «cercanía» tan difícil de encontrar en los libros de filosofía, fue la artífice de una verdadera «revolución intelectual» con los temas que planteó, hasta el punto de que continúan presentes en el debate filosófico actual y todavía tienen mucho que decirnos.

No se nace Beauvoir, se llega a serlo

Acepto la gran aventura de ser yo.

SIMONE DE BEAUVOIR, *Cuadernos de juventud (1926-1930)*

Simone Lucie Ernestine Marie Bertrand de Beauvoir, más conocida como Simone de Beauvoir, nace el 9 de enero de 1908, en París, en el seno de una familia de la burguesía. Su destino, como el de la mayoría de las mujeres de su clase social, estaba marcado desde su nacimiento: casarse con un hombre de su misma condición social, con el que formaría uno de tantos matrimonios burgueses con hijos, donde la esposa desempeñaba el papel de «ángel del hogar». Sin embargo, el azar, como consecuencia de la caída en desgracia económica de la familia, así como su propia y tozuda determinación de trazarse un camino alejado de las reglas sociales convencionales, harían de Simone, finalmente, un icono en el que se reconocerían mujeres del mundo entero en sus anhelos de emancipación de los roles culturales tradicionales asignados a estas.

La senda que siguió Simone de Beauvoir hasta convertirse en un personaje público —en realidad, uno de los personajes más emblemáticos de la intelectualidad francesa— la llevó a activar un proceso sorprendente de creación: nos encontramos frente a una mujer que se construye a sí misma, que desde su adolescencia intenta crecer y definirse como un ser humano autónomo y libre. Como veremos, su manera de ser y estar en el mundo se encuentra profundamente ligada a la filosofía existencialista, en la que conceptos como «proyecto», «trascendencia» o «libertad» marcan la vida de los individuos. Podemos decir que Beauvoir, como existencialista, se plantea ser dueña de su propia vida, lo que supone también asumir la responsabilidad de las decisiones que tomará: «ser» es en la medida en que se elige ser. El camino hasta *devenir Beauvoir* pasará por resistencias y oposiciones conscientes a formas de vida establecidas —especialmente para las mujeres—, pero sobre todo refleja una voluntad tenaz de *hacerse a sí misma* y seguir un proyecto trazado por ella como individuo. Tal y como queda reflejado en sus memorias, «ser escritora» era su proyecto. «Escribir era la gran preocupación de mi vida», dirá Simone de Beauvoir, y será su instrumento para mostrarse al mundo.



Beauvoir con cinco años. Su familia provenía de la alta burguesía francesa, pero al poco de nacer Beauvoir, sus padres sufrieron una serie de reveses económicos que provocaron el descenso social de la familia.

Disponemos de muchos materiales que nos permiten conocer casi día a día la vida de Beauvoir y de aquellos que la acompañaron; principalmente por su inmensa e inagotable obra autobiográfica, que refleja su propósito de presentación ante el mundo, de explicar *quién* era: «Cuando empecé a hablar de mí me lancé a una aventura imprudente: una empieza y ya no termina». Pero ese camino de relatarse a sí misma, Beauvoir lo emprende tardíamente, a los cincuenta años. Inicia entonces una ingente tarea memorialística: *Memorias de una joven formal* (1960), *La plenitud de la vida* (1960), *La fuerza de las cosas* (1963) y *Final de cuentas* (1972) componen ese vasto panorama autobiográfico que es también el reflejo de toda una época. Pero si queremos completar ese enorme fresco autobiográfico, tendríamos que añadir también obras como *Diario de juventud (1926-1930)* (2008), *Diario de guerra* (1990) o *La ceremonia del adiós* (1981). Igualmente, su vasta correspondencia —que incluye cartas a y de Jean-Paul Sartre, Nelson Algren y Jacques-Laurent Bost, sus amores más relevantes— se unirá al extenso conocimiento que podemos tener no ya solo de Beauvoir como personaje, sino también de la historia intelectual francesa del siglo XX.

La joven que quería ser escritora

Tres son los acontecimientos que marcan un punto de inflexión en el devenir de Simone desde su nacimiento hasta 1929, cuando ya es una joven profesora de filosofía: la situación económica de su familia; su amistad con Zaza, su compañera de colegio, y su encuentro con Sartre.

Su familia provenía del alto funcionariado de la Administración pública francesa: inspectores de Hacienda, jefes de servicio del Ayuntamiento de París… Representaban esa nueva aristocracia de la burguesía del dinero y de la organización estatal que había sustituido a la vieja aristocracia, y que traían también consigo nuevos valores, como la racionalidad instrumental, la eficiencia o el cumplimiento del deber.

En concordancia con esos valores, George, el padre de Simone, estudió Derecho y se afianzó como abogado, a pesar de que su gran pasión fuese el teatro, al que le hubiese gustado dedicarse, algo a todas luces impensable en aquel ambiente. Por parte de su madre, Françoise, la familia descendía de banqueros instalados en Verdún. El abuelo materno de Simone, Gustave Brasseur, fundó el Banco de la Meuse y era un hombre poderoso económica y socialmente.

El matrimonio de los padres de Simone fue acordado entre las dos familias, como era habitual, con el objetivo de proporcionar a ambas un beneficio social y económico mutuo: los Beauvoir aportaban una antigua y respetable genealogía burguesa y un joven marido con un futuro prometedor, y los Brasseur ofrecían una posición económica más elevada y una importante dote para su hija. El joven matrimonio comenzó su vida de casados bajo los mejores auspicios, en un elegante piso del Boulevard Raspail, donde nacería Simone, en 1908. Sin embargo, esa felicidad burguesa duraría poco. El abuelo banquero perdió todo su dinero y el de sus inversores, y entró en bancarrota; en 1909 los tribunales ordenaron la liquidación de todo el patrimonio de los Brasseur para pagar sus deudas. Gustave Brasseur fue encarcelado durante trece meses por fraude. El escándalo cayó sobre la familia sin remedio, y les obligó no solo a cambiar de hábitos de vida, sino también a reformular sus valores y objetivos vitales. A ello se sumó, años más tarde, la rotunda debacle económica de la familia tras la Primera Guerra Mundial, provocada por la pérdida del dinero invertido en acciones. En 1919, en consonancia con la nueva situación, la familia al completo, ya con Simone y su hermana, se traslada a un piso más pequeño, sin baño, sin calefacción y sin las comodidades a las que estaban acostumbrados. Pero este súbito desclasamiento procuró inesperadamente un futuro distinto a las hermanas Beauvoir.

Simone y su hermana Hélène —dos años y medio menor que ella— serían educadas entonces para poder afrontar su propio destino: no disfrutarían de un respaldo económico, como correspondería a jóvenes de su clase social y su educación; tendrían que ganarse su propio sustento. «Ustedes, hijas mías, no se casarán, no tienen dote, tendrán que trabajar», repetía el padre pesaroso y sintiéndose culpable, sin intuir que era precisamente esa perspectiva de un futuro sin matrimonio lo que anhelaba Simone. «En nuestro futuro porvenir dedicado al trabajo —recuerda Simone— nuestro padre veía su propia decadencia. Se recriminaba contra el destino injusto que lo condenaba a tener unas hijas que quedarían situadas al margen de la sociedad, al no poder realizar un buen matrimonio.» Pero eran precisamente esos caminos inesperados que apartaban a las mujeres de sus «caminos naturales» los que les iban a permitir alcanzar su autonomía. El futuro de la joven Simone se despejaba por fin, aunque, según ella misma sostenía, «traicionaría a mi clase y renegaría de mi sexo»; demasiadas traiciones sin duda para el entorno burgués del que provenía. Y si debía aprender un oficio para ganarse la vida, tendría que estar relacionado con la escritura o con ser profesora, un trabajo respetable para las mujeres con un nivel educativo como el suyo. Eligió escribir a una edad muy temprana, hacia los quince años. A la típica pregunta: «¿Qué quiere hacer usted en la vida de mayor?», ella no contestaba como la mayoría de las jóvenes de su edad y entorno: «Ser madre de familia y tener un marido que me cuide»; por el contrario, su respuesta era: «Ser una autora célebre. Codiciaba ese porvenir excluyendo a cualquier otro». Toda la educación que había recibido en casa iba en ese sentido y, como ella misma señala, se dirigía a «afianzar en ella y su hermana la idea de que la virtud y la cultura contaban más que la fortuna».

El padre y la madre representaban los valores contra los que, pocos años después, Simone se rebelaría. En su casa se leía tanto a Victor Hugo como a Joseph Arthur de Gobineau (filósofo que sostenía la supremacía de la raza aria). El papel reservado a su madre era el que había determinado el *pater familias*, que a menudo afirmaba, como recuerda Simone: «La mujer es lo que su marido hace de ella, es él quien debe formarla». La situación familiar que ella observaba no dejaba de ser también la del choque de dos maneras de entender el mundo, presentes en la Francia del momento: la laicidad y el catolicismo. «El individualismo de mi padre y su ética profana contrastaban con la severa moral tradicional que me enseñaba mi madre. Ese desequilibrio, que me creaba un conflicto, explica en gran parte que me haya vuelto una intelectual.» Su educación constaba de lecturas como los clásicos franceses, las lecturas moralizantes para la infancia de Madame de Segur o de la escritora Colette. Se entregaba sin descanso a leer los libros que le procuraban sus padres o los que sacaba de las bibliotecas; «mientras hubiera libros, la felicidad estaba garantizada», escribiría Simone.

Su infancia fue feliz, como ella misma manifestó: «Alrededor de la edad de la razón —los ocho años— me veo como una niñita formal, dichosa y pasablemente arrogante». Desde muy joven, además de los estudios, la lectura era lo más importante de su vida. «Tienes la inteligencia de un hombre», solía decirle su padre. Con cinco años entró en un colegio privado católico, el Cours Désir, donde estudiaban las niñas de la burguesía. A los diez años conoció a una alumna de su mismo curso, Elizabeth Mabille, a la que llamaban Zaza. El deslumbramiento que esta causó en la joven Simone fue enorme: Zaza era todo lo que ella anhelaba ser, sin atreverse: tenía soltura, era vivaz e independiente y, como Beauvoir, amaba también los libros y el estudio; «No concebía nada mejor en el mundo que ser yo misma y querer a Zaza», escribió. Gran parte de su libro autobiográfico *Memorias de una joven formal* está dedicado a narrar sus sentimientos de admiración por Zaza, siendo esta una de las personas más importantes de su juventud. Zaza, sin embargo, tuvo un destino trágico: en conflicto constante con la férrea moral católica de su madre, mantuvo un amor no correspondido, y finalmente murió a los veinte años de unas fiebres repentinas. Para Beauvoir, esta muerte fue inexplicable y representó el triunfo de los valores burgueses que impidieron a su amiga disfrutar de su libertad. La figura de Zaza aparece reflejada, como ocurre también con otras personas importantes de su vida, en las novelas de Beauvoir, así como en algunos de los relatos que componen *Cuando predomina lo espiritual*, libro escrito pocos años después de la muerte de Zaza pero publicado tardíamente, en 1979, y en *Las bellas imágenes* (1966).

En 1924, Simone de Beauvoir se gradúa en el Cours Désir, con dieciséis años, y prepara el examen de ingreso a la universidad. ¿Qué carrera elegir? Su padre quería para ella la seguridad económica que le daría trabajar en la Administración pública. Bibliotecaria parecía ser una buena opción en ese sentido, pero, según confesó ella misma, «la idea de aprender sánscrito me espantó, la erudición no me tentaba». La filosofía aparecía en el horizonte como la opción que realmente quería Simone y que, al mismo tiempo, podía contentar las aspiraciones de seguridad de los padres, al habilitarla para trabajar como profesora posteriormente. Su interés por la filosofía correspondía a su interés por aprehender el sentido del mundo que la rodeaba:

> Lo que sobre todo me atrajo de la filosofía fue que suponía que iba derecha a lo esencial. Nunca me habían gustado los detalles, veía el sentido global de las cosas más que sus singularidades y prefería comprender a ver; yo siempre había deseado conocerlo todo; la filosofía me permitiría alcanzar ese deseo, pues apuntaba a la totalidad de lo real […] Ciencias, literatura, todas las otras disciplinas me parecieron parientes pobres.

Las mujeres que tenían un diploma o un doctorado de filosofía se contaban con los dedos de las manos; «yo quería ser una de esas precursoras», diría Simone. Eligió

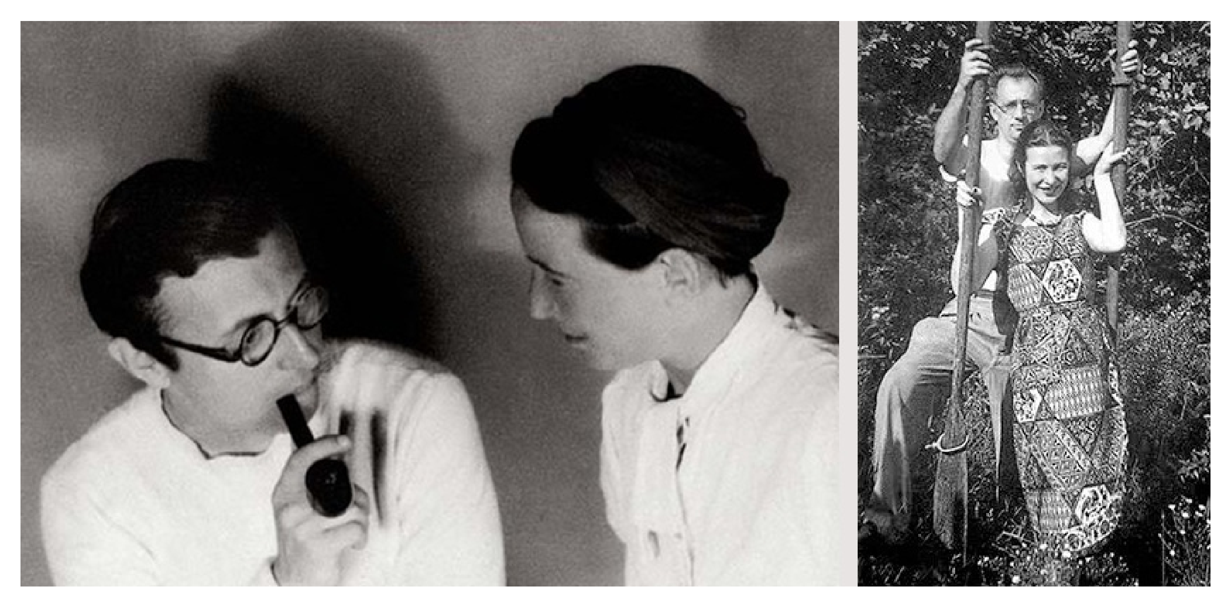
el programa de estudio que comprendía literatura, matemáticas generales, latín y griego, además de la filosofía. Bergson, Platón, Schopenhauer, Leibniz y Nietzsche eran sus pensadores de cabecera. Por el contrario, desechaba a Aristóteles, a Santo Tomás, a Maritain y también a todos los empirismos y al materialismo. La filósofa Simone Weil, que coincidió con Simone de Beauvoir cuando ambas eran estudiantes en La Sorbona, dijo de esta que «era una burguesita espiritualista».

En 1928, al tiempo que, con veinte años, acababa su licenciatura, Beauvoir comenzó a prepararse para la *agrégation*, el examen oficial que la habilitaría como profesora. Era un examen duro y muy exigente. Jean-Paul Sartre se había presentado ese mismo año, y lo había suspendido. Beauvoir estudiaba sin descanso, adelantando el curso para poder presentarse. Como compañeros tenía a Maurice Merleau-Ponty y a Claude Lévi-Strauss. El primero sería posteriormente uno de los más reputados fenomenólogos, y compañero de Beauvoir y Sartre en la fundación de la revista *Les Temps Modernes*; el segundo se convertiría en el padre de la antropología estructuralista. Es en ese grupo de estudiantes que preparaban el examen de la *agrégation* en la Biblioteca Nacional de París, donde conoció a Jean-Paul Sartre. Este formaba un cerrado círculo con Paul Nizan y André Herbaud. Este último le puso a Beauvoir el sobrenombre de Castor, haciendo un juego de palabras con el apellido Beauvoir y la palabra *beaver* («castor», en inglés): «Usted es un castor, los castores andan en banda y tienen espíritu constructivo». Ese será el apelativo con el que Sartre se dirigirá a ella tanto en público como en privado, tal y como se refleja en sus *Cartas al Castor*, publicadas a la muerte del filósofo, y que comprenden desde 1926 hasta 1963.

Ese grupo (Nizan, Sartre, Herbaud) y otros que se sumarían, como Raymond Aron, le hicieron ver a Beauvoir las deficiencias de su educación en un colegio católico. «A mí, sobre todo, me faltaba método y perspectiva —señalaba Beauvoir—, el universo intelectual era para mí un vasto cambalache por el que andaba a tientas; sin embargo, la búsqueda de ellos estaba orientada.» Pero, junto a esa percepción clara de lo que le quedaba por recorrer en el terreno intelectual, también advirtió, por primera vez, que ya no estaba sola. Hasta ese momento no había tenido realmente la compañía intelectual de alguien con quien compartir sus pensamientos. Es probable que Zaza cumpliera ese papel en algún momento, pero ahora la amiga se alejaba por otros caminos. El encuentro intelectual con Sartre vino a confirmar sus tempranas aspiraciones, como escribiría Simone más adelante: «Sartre respondía exactamente al deseo de mis quince años: era ese doble en quien yo encontraba, llevadas a la incandescencia, todas mis manías. Con él siempre podría compartirlo todo. Cuando nos separamos a principios de agosto, yo sabía que nunca más saldría de mi vida». A partir de ese temprano momento, sus vidas transcurrirían en paralelo, entrecruzándose

tanto en lo personal e íntimo como en lo intelectual, pero dejando espacio también para «las relaciones con los otros», al margen de la moral establecida.

Beauvoir y Sartre: los amores contingentes y los amores necesarios



Simone de Beauvoir junto a Jean-Paul Sartre, a la izquierda, y Nelson Algren, a la derecha.

Se ha escrito mucho sobre el tipo de pareja que formaron Sartre y Beauvoir. Odiados por unos y admirados e imitados por otros, se convirtieron en un icono de pareja moderna y abierta, por oposición a las parejas burguesas tradicionales. Experimentaron libremente la relación con los otros, a los que daban entrada en su círculo íntimo. Por eso fueron llamados «Los amantes de la libertad». Nunca vivieron juntos bajo el mismo techo, compartiendo una casa. Su vida transcurría de una manera muy pública, a la vista de todos: en los hoteles en los que vivían la mayor parte del tiempo, y en los cafés, convertidos en escenarios de sus debates filosóficos, lugares de trabajo y escritura y también lugares de encuentros amorosos. Eso era París, y ellos se identificaban con ese París, hasta el punto de que acabaron siendo fetiches parisinos, dentro de la parafernalia turística de la Ciudad de la Luz.

Sus relaciones estuvieron marcadas por la libertad. «Nada nos limitaba —dice Beauvoir—, nada nos definía; nuestros lazos con el mundo los creábamos nosotros: la libertad era nuestra sustancia.» Reconocieron «esa señal gemela en nuestras frentes». Su relación se basaba en la distinción entre los *amores necesarios* —los suyos— y los *contingentes*; «conviene que conozcamos también amores contingentes», decía Sartre. Y ambos no dudaron, con mayor o menor fortuna, en dejar entrar la contingencia —de uno y otro sexo— en sus vidas. El pacto que establecieron lo explicó Simone:

> Nunca seríamos unos extraños el uno para el otro, nunca el uno recurriría en vano al otro, y nada sería más fuerte que esa alianza; pero no tenía que degenerar ni en obligación ni en costumbre: debíamos salvaguardarla a cualquier precio de esa podredumbre. Acepté […] Hicimos un pacto: no solamente ninguno de los dos le mentiría al otro, sino que nunca le disimularía nada.

No es difícil vislumbrar lo complejo de un pacto de tal calibre: «habíamos inventado nuestras relaciones, su libertad, su intimidad, su franqueza; inventamos, con menos fortuna, el trío».

Pero en ningún momento pretendieron erigirse como modelo de comportamiento:

> Ninguna máxima intemporal infunde a todas las parejas una perfecta transparencia: corresponde a los interesados decidir qué tipo de acuerdo desean alcanzar; no tienen ni derechos ni deberes a priori […] Me irrito cuando terceras personas aprueban o critican las relaciones que hemos construido, sin tener en cuenta la particularidad que las explica y las justifica: esos signos gemelos sobre nuestra frente. La fraternidad que soldó nuestras vidas hacía superfluos e irrisorios todos los lazos que hubiéramos podido forjarnos. ¿Para qué, por ejemplo, vivir bajo un mismo techo cuando el mundo era nuestra propiedad común? […] Un solo proyecto nos animaba: abrazarlo todo y dar testimonio de todo; nos ordenaba que siguiéramos, en caso de necesidad, caminos divergentes, sin ocultarnos el uno al otro ni el menor de nuestros hallazgos […] y por esa libertad nos hallábamos ligados en lo más profundo de nosotros mismos.

La *Vie en rose*

> En toda mi existencia no he encontrado a nadie tan dotado como yo para la felicidad, nadie tampoco que se lanzara a ella con tanto empeño.
>
> SIMONE DE BEAUVOIR, *La plenitud de la vida*

En 1929 Simone comienza una nueva vida. Había aprobado el examen de la *agrégation*, con veintiún años, el mismo año que Sartre, que había cumplido veintitrés. Ahora que tendría un trabajo, ya podía independizarse de su familia y del mundo en el que había vivido. Aunque su infancia y adolescencia transcurrieron en París, la ciudad adquiría nuevas dimensiones para ella: más que la gran ciudad, era, por encima de todo, la ciudad que le procuró su libertad. Una libertad que hasta ese momento solo había soñado en sus tiempos de estudiante. «De pronto, la tenía», escribió Simone.

En ese mismo año de 1929, la escritora inglesa Virginia Woolf, ante un público de jóvenes universitarias inglesas, había señalado que las mujeres, para ser escritoras, necesitaban «una habitación propia», lo que significaba tener un espacio propio y algo de dinero. Simone lo consiguió en París: un lugar tanto simbólico como físico; su pequeña habitación alquilada y algunos trabajos como profesora le proporcionaban el mínimo sustento para poder disfrutar de la recién alcanzada libertad.

Su relato de esos años previos a la Segunda Guerra Mundial desprende optimismo y felicidad. Estaba plenamente entregada, junto con Sartre, a escribir. Ella misma nos lo cuenta:

> Nadie osaría arriesgarse en esa aventura si no imaginara ser el dueño absoluto de sí mismo, de sus fines y sus medios. Nuestra audacia era inseparable de las ilusiones que la sostenían, nuestra existencia colmaba tan exactamente nuestros deseos que nos parecía haberla elegido.

Parecía no haber barreras, la escasez de dinero de ambos no constituía un obstáculo para el camino trazado. Pan, fiambre, vino, bailes, literatura, filosofía y los encuentros con los amigos eran suficientes en el París de los años treinta del siglo XX para unos jóvenes de veintipocos años. Cuando los amigos de la infancia le preguntaban por ella a su padre, este respondía con disgusto: «Anda de juerga por París». Beauvoir se lanzó, sobre todo, a vivir la realidad intensamente, una realidad que no se dejaba aprehender con facilidad en frases y esquemas. «A mí me importaba ante todo la vida en su presencia inmediata —dijo Beauvoir—, y a Sartre la escritura.»

Simone se empeña tenazmente durante esos años en la elección de un destino: ser escritora. A pesar de haber estudiado filosofía y dar clases de esa materia, ella no se consideraba «una filósofa». Creía que no tenía inventiva y que era incapaz de crear un sistema, unas ideas universales. Por el contrario, su ánimo estaba dirigido, según sus propias palabras, a «comunicar lo que había de original en mi experiencia». Y para ello, tenía que orientarse no a la filosofía, sino a la literatura.

En estos años de crecimiento, lecturas y experimentación, tanto en el terreno intelectual como en el personal, la propia Beauvoir señaló algunos puntos de inflexión. Entre 1929 y 1939, su preocupación principal se centraba en la búsqueda titubeante de su vocación como escritora. Pero esta búsqueda no estaba reñida con la vida. Ni ella ni Sartre serían del tipo de escritores que necesitan la soledad para desarrollar sus obras. Al contrario, estas se nutrían de sus vidas mismas, de unas vidas que acometían como si fuese lo único importante y verdadero en el mundo.

Algunas amistades

Además de Sartre, también Albert Camus y Paul Nizan formaban parte del estrecho grupo de amigos con los que se relacionaría Beauvoir. No todos compartían una camaradería sin fisuras. Entre ellos se entrecruzaban cuestiones personales (aventuras amorosas, celos) y cuestiones ideológicas que daban lugar a rupturas públicas (como fue el caso de Albert Camus).



Paul Nizan y Sartre eran íntimos amigos desde la época del colegio. En 1927, Nizan se afilia al Partido Comunista. Su primer libro, *Aden Arabie*, es el relato de su viaje a Aden (Yemen). Su descripción es todo menos idílica. Se encontró allí con la alianza entre capitalismo y colonialismo. «Yo tenía veinte años. No le permitiré decir a nadie que es la edad más hermosa de la vida», escribiría posteriormente. Aquel mismo año publicó también su ensayo *Los perros guardianes*, en contra de la filosofía idealista desde una perspectiva materialista. A raíz del Tratado de No Agresión entre Alemania y la URSS (1939), que impedía a los rusos luchar contra Hitler, Nizan abandonó el Partido Comunista Francés, donde era una figura muy conocida. Murió un año después, en 1940, en la batalla de Dunkerque, luchando contra el ejército alemán. Su marcha del Partido Comunista fue interpretada como una traición, e incluso antiguos camaradas hicieron circular el rumor de que había sido un informante de la policía. Sartre intervendría públicamente para restaurar el honor perdido de su amigo.

Albert Camus hizo su aparición en el círculo Sartre-Beauvoir al final de la guerra. Beauvoir y Camus nunca tuvieron mucho en común, como



ella misma señaló en una entrevista en 1982: «Camus tenía una mente muy simple, y también extremadamente simples perspectivas en política, ética y filosofía. Escribía bien, pero no era un hombre profundo». Antes de conocerse, Camus ya había escrito una de sus grandes novelas, *El extranjero* (1942), y luego publicaría *La peste* (1947). Su ensayo *El hombre rebelde* (1951) provocó las críticas de los intelectuales marxistas, pues en este se criticaban las ideologías totalitarias. En 1957 recibió el Premio Nobel de Literatura. Tres años más tarde, murió en un accidente de coche. Su intensa amistad con Sartre se rompió tras la publicación de una dura crítica de este a *El hombre rebelde*, que abrió una controversia entre distintos posicionamientos ideológicos. El trasfondo era la denuncia de la existencia de campos de concentración en la URSS, mientras que Sartre negaba, no su existencia, sino el hecho de que estas informaciones invalidaran las tesis y estrategias comunistas.

«Yo quería que mi vida fuese una hermosa historia que se volviera verdadera a medida que me la iba contando. Y mientras me la contaba, le daba empujoncitos para embellecerla», escribió Simone. Cabe destacar que todo ello se sustentaba en gran medida en la hostilidad y rechazo de la vida burguesa, que aparece reflejada con fuerza en las tramas de las novelas de Beauvoir: «Éramos hostiles —Sartre y ella— a las instituciones, porque la libertad quedaba alienada, y hostiles a la burguesía de la que emanaban: nos parecía normal que nuestra conducta coincidiera con nuestras convicciones». Sin embargo, al hacer el recuento de esos años, posteriormente, en *La plenitud de la vida*, también añade desde una perspectiva irónica el siguiente juicio: «Nuestra vida, semejante en ese punto a la de todos los intelectuales pequeñoburgueses, se caracterizaba por su irrealidad. No teníamos un sentido verdadero de la realidad […] No teníamos hijos, ni familia, ni responsabilidades: éramos elfos».

En una Europa al borde del desastre, Beauvoir y Sartre viajaban como nómadas por distintos países: la España republicana, Italia, Alemania, Londres, Grecia y Francia, donde realizaron sucesivos viajes para practicar senderismo y marchas por

las montañas. Eran, según su propia definición, «turistas estudiosos», que llegaban a los lugares sin querer perderse ninguna atracción. Beauvoir, debido a su trabajo como profesora, también pasó por distintas ciudades de Francia: Marsella, Ruan (cerca de El Havre, donde Sartre había encontrado plaza) y, finalmente, París, donde consiguió plaza en un colegio, al igual que Sartre.

Capítulo aparte merece en el recuento de estos años la mención al íntimo círculo de amigos. Casi todos eran compañeros de colegio de Sartre: Paul Nizan, Raymond Aron, Merleau-Ponty… Poco después entrarían también Albert Camus, Colette Aubry, Jean Genet, Picasso o Dora Maar. Pero, sobre todo, la ampliación del círculo de amistades, especialmente durante los años de la guerra, trajo consigo para Beauvoir algo relevante, que se reflejaría en sus novelas posteriores: la relación con otras mujeres de su misma edad que, al igual que ella, no llevaban la tradicional vida de esposas y madres. A través de esas relaciones se despertó su interés hacia cuestiones que hasta ese momento había considerado «problemas individuales» y no «problemas colectivos o genéricos». Ahora sabía, como ella misma manifestó, que «no era indiferente ser judío o ario, pero no había descubierto todavía que existiera una condición femenina». Encontró a un gran número de mujeres que, como ella, estaban embarcadas en una experiencia idéntica («habían vivido como seres relativos»), y es entonces cuando comienza a darse cuenta «de las dificultades, de las trampas, de las falsas facilidades, de los obstáculos que la mayoría de las mujeres encuentran en su camino». Sin embargo, no será hasta *El segundo sexo*, escrito en 1949, cuando Beauvoir se muestre plenamente consciente de esos obstáculos. Hasta entonces vivirá en un mundo aparentemente igualitario, en el que, según expresó, «no me veía como “una mujer”: era yo».

Son años de intensas lecturas para Simone de Beauvoir, que devora libros sin descanso: Freud, Saint-Exupéry, D. H. Lawrence, Tolstói… Beauvoir ocupaba gran parte de su tiempo en leer también cuanta obra se traducía del inglés, mostrando su fascinación por Faulkner, Dos Passos o Hemingway. De este último dirá que es el que más le ha marcado estilísticamente. Tanto Sartre como Beauvoir conocerán Estados Unidos a través de su literatura, pero también por su cine y su música, que triunfaban en el París de antes de la Segunda Guerra Mundial. «Paradójicamente, nos sentíamos atraídos por Estados Unidos —escribió Beauvoir—, cuyo régimen condenábamos, y la URSS, donde se desarrollaba una experiencia que admirábamos, nos dejaba fríos. Decididamente, nunca éramos completamente pro algo.» Entre todo lo que caía en sus manos leyó también *El capital*:

> La teoría de la plusvalía fue para mí una revelación tan deslumbrante como el *cogito* cartesiano, como la crítica kantiana del espacio y del tiempo […] El mundo se iluminó con una luz nueva desde el momento en que descubrí en el trabajo la fuente y la sustancia de los valores.

Leyó también al joven Heidegger (*¿Qué es Metafísica?*), que ya agitaba la escena filosófica, aunque con escasos resultados: «No entendimos su interés, porque no comprendimos nada». En el terreno de la filosofía son años de descubrimientos: se entusiasma con la fenomenología de Husserl, que posteriormente tendrá una notable presencia en su obra. «Tenía la sensación de no haberme acercado nunca tanto a la verdad», señaló Beauvoir con admiración.

Mujeres filósofas: el silencio y la palabra

> Cuando se reflexiona desde el punto de vista del otro, ser mujer y filósofa constituye —entre otras cosas— una doble desventaja: como sois mujer, se os considerará una filósofa de segunda categoría; como sois filósofa, se os hará saber, cada cierto tiempo, que se os juzga «no del todo mujer».
>
> MICHÈLE LEDOEUFF, *El estudio y la rueca. De las mujeres, de la filosofía, etc*.



De izquierda a derecha, Hannah Arendt, Simone Weil y María Zambrano.

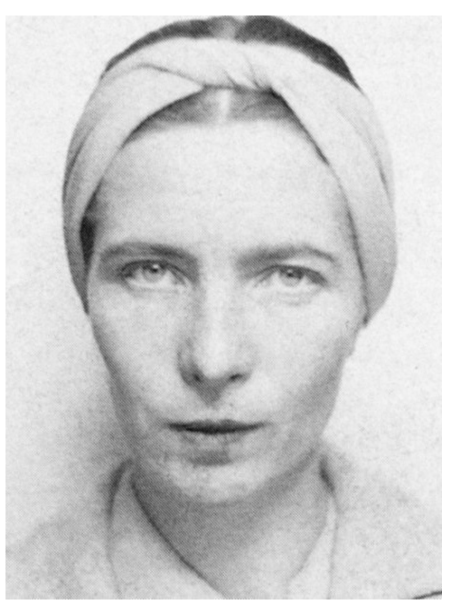
No debe extrañarnos que Beauvoir no quisiese *ser* filósofa y que no se sintiese y experimentase como tal. No tenía modelos de mujeres filósofas con los que poder identificarse. En su curso de La Sorbona estaba Simone Weil, que elaboraría una filosofía revolucionaria y mística antes de su temprana muerte en 1943, pero el universo académico e intelectual de Simone, como no podía ser de otra manera en esos tiempos, era mayoritariamente masculino. Será en *El segundo sexo* cuando ella se plantee qué puede aportar como mujer a la filosofía, es decir, qué puede aportar su condición de ser mujer en el mundo a la reflexión sobre la existencia.

Beauvoir se encontró con dos dificultades en la (im)posibilidad de conciliar el binomio mujer y filosofía. Por una parte, el *problema del silencio*, de las ausencias de las reflexiones de filósofas en los múltiples tratados de historia de la filosofía. Estas eran —y siguen siendo en gran medida— unas figuras inexistentes. Simone carecía de una genealogía de filósofas en las que poder reconocerse como un eslabón de una larga cadena, de una tradición, que en realidad estaba configurada por filósofas como Hipatia de Alejandría, Hildegarda de Bingen, Madame de Châtelet, Madame de Stäel o Mary Wollstonecraft.

> De otro lado, se enfrentaba a la dificultad de la palabra, de *filosofar en femenino*, filosofar desde el sujeto mujer, lo que implica plantear nuevos temas o resignificar sustancialmente otros. Y eso es, precisamente, la tarea que ella abordará en *El segundo sexo*. De la misma generación que Beauvoir, o cercanas en el tiempo, surgirán las voces de las filósofas más conocidas de la primera mitad del siglo XX, que, al igual que Beauvoir, harán suya la palabra filosófica: Edith Stein (1891-1942), Simone Weil (1909-1943), Hannah Arendt (1906-1975), Ayn Rand (1905-1982) o María Zambrano (1904-1991).

Al mismo tiempo que realizaba un exigente programa de lecturas y estudio, y trabajaba dando clases, intentaba también escribir su primera novela. «Un día en que Paul Nizan me preguntó cortésmente por mis ocupaciones, le contesté que había comenzado una novela. "¿Una novela de fantasía?", preguntó con un tono un poco socarrón que me molestó mucho.» Fue un tiempo de tentativas de escritura de ficción que acababan en la papelera. No se sentía segura de lo que escribía y prefería seguir leyendo, «instruyéndose, esperando una inspiración favorable». Ya había encontrado su destino: escribir libros. Ahora hacía falta encontrar lo que quería escribir. Su padre, con su sentido práctico, se exasperaba: «Si tiene algo dentro, que lo largue». Sus primeros relatos se inspiran en sus propios conocidos: amigos y familiares. Después, por consejo de Sartre, será ella misma, sus vivencias, las que se encarnen en sus personajes. La escritura de su primera obra, *Cuando predomina lo espiritual*, una colección de relatos, la ocupa durante un par de años. En ellos aparecen reflejadas su amiga Zaza y la vida de otras mujeres de la burguesía divididas ante dilemas morales, entre el deber y la dicha, entre la realidad y las expectativas. La obra, sin embargo, sería rechazada por las editoriales, y no aparecería publicada hasta 1979.

A partir de 1939, ya no era posible ser la persona apolítica, desinteresada por los acontecimientos, ciega a la realidad política, como ella misma se define hasta ese momento; Europa estaba a punto de entrar en guerra. Más adelante, refiriéndose a esa época, escribiría: «Renuncié a mi individualismo, a mi antihumanismo. Aprendí la solidaridad. La Historia (con mayúsculas) se apoderó de mí para no soltarme ya más». La etapa despreocupada de la búsqueda de la felicidad y su disfrute terminó abruptamente, como para la mayoría de los europeos, y en su lugar, la inquietud por un futuro sombrío se perfiló por primera vez para los alegres jóvenes que comenzaban su treintena bajo las bombas. Empieza a escribir un *Diario de guerra*, en el que relata sus experiencias. Beauvoir pasaría la guerra en París, encontrándose con Sartre cuando este volvía de permiso desde su destino como soldado en el frente oriental, leyendo a Hegel todos los días de dos a cinco («No hay nada que aplaque tanto», dijo al respecto) y dando clases en un instituto.



Simone de Beauvoir hacia 1939.

Los años de guerra fueron intensos y fructíferos por lo que respecta a la escritura, tal como se refleja también en las novelas y ensayos que comenzarán a ser publicados justo al término de la contienda. Entre ellos ocupa un lugar importante *La invitada*, que empezó a escribir en 1938 y vio la luz en 1943. En esta importante obra recoge la historia de un triángulo amoroso que presenta muchas similitudes con sus propias experiencias, y refleja ya alguno de los aspectos centrales de la filosofía existencialista, como es la relación con la alteridad, la vaciedad del otro y el problema de la mala fe. Al mismo tiempo, la novela refleja el entrelazamiento de los personajes reales de la vida de Simone con los personajes ficticios de la trama, fácilmente reconocibles por el público. «Todos los elementos de *La invitada* surgieron juntos; bajo la forma de fantasmas que yo había alimentado durante años», escribió.

Comienza a escribir su siguiente novela, *La sangre de los demás*, en 1941. Cuando fue publicada, la obra alcanzó un notable éxito, siendo calificada como «una novela de la Resistencia» y «una tesis filosófica novelada». En ella, Beauvoir expone algunas de las ideas relevantes del existencialismo: el tiempo y la muerte, el ejercicio de la libertad de un yo que está siempre e inevitablemente unido a otros, las contradicciones de la acción, la cuestión del compromiso y, sobre todo, el tema de la responsabilidad ante los demás. Casi inmediatamente, en 1943, comienza a escribir otra novela, *Todos los hombres son mortales* (publicada en 1947), en donde de nuevo encontramos importantes ideas filosóficas en boca de sus personajes. En este caso, narra la historia de un hombre inmortal que lleva al lector a través de un viaje por la historia: del Renacimiento italiano a la corte de Carlos V, de la conquista de América a la Ilustración, hasta llegar a nuestros días. En sus páginas se muestra la relación entre nuestras acciones y el tiempo o, de nuevo, el valor del compromiso.

En esos años, también escribe dos de sus ensayos filosóficos, que constituirían su «etapa moral», como ella misma la denomina: *Pirro y Cineas*, publicado en 1944, y *Para una moral de la ambigüedad*, publicado en 1947. Sobre todo es relevante tener en cuenta, en relación con ellos, la continuidad que Beauvoir establece entre los temas tratados en sus novelas —un existencialismo *novelizado*— y el ensayo filosófico, reflejado en las dos obras citadas. Esa continuidad queda trazada en sus propias palabras:

En *La sangre de los demás* había intentado demostrar que la muerte se estrellaba contra la plenitud de la vida; y en *Pirro y Cineas* había querido demostrar que sin ella no podría haber ni proyectos ni valores. En *Las bocas inútiles* [la única obra de teatro que escribió], por el contrario, fue el horror de esa distancia entre vivos y muertos lo que yo había querido representar. Cuando empecé, en 1942, *Todos los hombres son mortales*, lo emprendí ante todo como un largo vagabundeo alrededor de la muerte […] Cada libro me impulsó a un libro nuevo.

Interpretar el mundo


Simone de Beauvoir en 1946.

Al acabar la Segunda Guerra Mundial, Sartre ya había publicado *La náusea* (1938) y *El ser y la nada* (1943), mientras que Beauvoir, por su parte, había visto editados *La invitada* (1943), *Pirro y Cineas* (1944) y *La sangre de los demás* (1945). En gran medida, la urdimbre del existencialismo se hallaba ya expuesta. Beauvoir señala que, sin habérselo propuesto intencionadamente, «desencadenaron una ofensiva existencialista en esos años». Ambos comienzan a tener fama y reconocimiento en la escena intelectual: «No pasaba semana sin que se hablara de nosotros en los periódicos», dirá. Por esa época, Beauvoir ya puede, como era su deseo, vivir de sus publicaciones, de «ser escritora». Por fin tenía «una habitación propia», esto es, un lugar reconocido en el mundo de la intelectualidad francesa del momento, y dinero para poder dedicarse libremente a su proyecto vital.

Las influencias intelectuales

En sus años de formación, Beauvoir acomete intensamente la tarea de la lectura filosófica. Las figuras y corrientes que marcarían su itinerario filosófico fueron:

• **Jean-Paul Sartre** (1905-1980). Beauvoir y Sartre se entrecruzan en sus trayectorias tanto personales como intelectuales. Leían mutuamente lo que escribían, y se corregían los textos también mutuamente, por lo que las proximidades filosóficas son muchas. En él, al igual que en Beauvoir, encontramos una ingente obra que no se limita a la filosofía, sino que incluye también novelas como *La náusea* (1938), *Los caminos de la libertad* (1945-1949) o *La suerte está echada* (1947), y obras de teatro como *Las moscas* (1943), *A puerta cerrada* (1944) o *Las manos sucias* (1948). Entre sus obras filosóficas, textos fundamentales de la filosofía del siglo XX, cabe destacar *El ser y la nada* (1943), por la que alcanzaría la fama como filósofo; *El existencialismo es un humanismo* (1945 y 1949) y *Crítica de la razón dialéctica* (1960). En 1964 le concedieron el Premio Nobel de Literatura, que rechazaría por motivos políticos.

• **La fenomenología**. Tres son los nombres que aparecen aquí: Husserl y Heidegger, los grandes maestros que influyen en la generación de Beauvoir-Sartre, y Merleau-Ponty, coetáneo y amigo de Beauvoir.

El concepto de «fenomenología» es definido en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* así:

> Literalmente, la fenomenología es el estudio de «los fenómenos»: la apariencia de las cosas, o las cosas tal y como aparecen en nuestra experiencia, o la manera en que experimentamos las cosas. La fenomenología estudia la experiencia desde el punto de vista subjetivo o desde la primera persona.

> **Edmund Husserl** (1859-1938), padre de la fenomenología, exclamaba «¡Ir a las cosas mismas!», es decir, ir a la manifestación de los fenómenos, entendiendo por «fenómeno» la manifestación de este en la conciencia, no su misma apariencia.

> Para **Martin Heidegger** (1889-1976) el fenómeno es la manifestación de la cosa, los fenómenos nos desvelan qué hay oculto en la experiencia. Toma de este autor las ideas del ser humano como *Mitsein* (ser-con-otros) y la de ser-para-la-muerte.

> **Maurice Merleau-Ponty** (1908-1961) se centra, como Beauvoir, en el análisis de la corporalidad. El cuerpo vivido sería el centro de nuestras experiencias. Beauvoir y Merleau-Ponty se influyeron mutuamente, y es innegable la presencia de este en la obra de la pensadora, y al mismo tiempo, Beauvoir expande y desarrolla más allá de sus presupuestos iniciales la idea que tiene este autor sobre el cuerpo vivido.

• **La dialéctica hegeliana**. Hegel (1770-1831) es una influencia

importante en la obra de Beauvoir. Toma de él la dialéctica del amo y del esclavo, reinterpretándola desde una óptica existencialista.





De izquierda a derecha Jean-Paul Sartre, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty y G.W.F. Hegel.

La ofensiva existencialista

En esta «ofensiva» desempeñó un papel determinante la creación de la revista *Les Temps Modernes*, en octubre de 1945, bajo la dirección de Sartre. En el comité editorial estaban Beauvoir, Raymond Aron y Merleau-Ponty, entre otros. La revista se presentaba con toda una declaración de intenciones: «No queremos dejar escapar nada de nuestro tiempo; quizá los haya más bellos, pero este es el nuestro […] Nuestra intención es contribuir a que se produzcan ciertos cambios en la sociedad que nos rodea». Era la «literatura comprometida». La revista, les permitió tener un foro de debate y una plataforma en la que, según apunta Beauvoir, «nuestras polémicas de intelectuales tenían la intimidad, la urgencia y el calor de las querellas de familia». En la revista Beauvoir publicaría muchos de sus escritos, incluyendo algunos capítulos de lo que sería *El segundo sexo*.

La Rive Gauche: territorio existencialista

Seguramente no hay un territorio más simbólico de París —obviando la Torre Eiffel— que la margen izquierda del Sena, la Rive Gauche, con el Boulevard Saint-Germain-des-Prés como escenario de la vida intelectual desde antes de la Segunda Guerra Mundial y teatro mundano de vanidades intelectuales. Sus calles y cafés han representado la quintaesencia del ser parisino en no pocas novelas y películas. Calles habitadas por la tribu urbana de los existencialistas, personajes primero como Beauvoir y Sartre, Albert Camus, Boris Vian y otros tantos, y más adelante, en los años sesenta, por mujeres y hombres vestidos invariablemente con jerséis negros de cuello alto, envueltos en el humo de sus cigarrillos, escuchando a grupos de jazz y a divas existencialistas como Juliette Gréco.

Después de la guerra, la Rive Gauche era ya un lugar turístico donde los curiosos iban a ver cómo eran «los existencialistas». Un artículo de 1947, publicado en el periódico *Samedi-Soir*, refleja bien el escándalo que representaba esta nueva forma de vida. Se titulaba «Así viven los trogloditas de Saint-Germain». Mostraba una fotografía de un joven despeinado (Roger Vadim) que sostenía una vela encendida y a una muchacha vestida con pantalones (Juliette Gréco), descritos como «dos pobres existencialistas», que vivían en los sótanos de noche y estafaban a sus caseras durante el día, dilapidando sus vidas bebiendo, amando y bailando en las bodegas[1].

La *familia Sartre* se reunía en el Café de Flore, en Saint-Germain-

des-Prés, donde Sartre acostumbraba sentarse a escribir. Frecuentaban los pequeños clubes y teatros de la zona. En unas pocas calles se concentraban sus vidas: los cafés, los hoteles donde vivían y las editoriales que comenzaban a publicar sus escritos. Y también empezaban a ser personajes públicos, reconocidos como parte del paisaje intelectual de París.

En el mismo momento que la generación de Sartre, Beauvoir y Camus tomaba posesión de su territorio, un público creciente, una nube de periodistas al acecho, de turistas y de curiosos llegados del mundo entero también lo reivindicaban. Sartre se instaló en un apartamento de la rue Bonaparte; por desgracia ni él ni Beauvoir podían ya trabajar en el Café de Flore, pues ahora eran demasiado conocidos. Se refugiaron en el bar del sótano del Hotel Port-Royal […] Todavía tuvieron que explorar nuevas guaridas […] varias generaciones literarias y políticas compartían ahora los mismos lugares, sin tener poco más que eso en común[2].

Abordaremos ahora los dos ensayos filosóficos que reflejan la interpretación de la moral existencialista de Beauvoir: *Pirro y Cineas* y *Para una moral de la ambigüedad*; ambos son parte fundamental de esa irrupción de la filosofía existencialista en la escena filosófica.

Los dos ensayos claves en esa «ofensiva existencialista» son importantes por dos motivos. En primer lugar, porque nos muestran el desarrollo de una ética existencialista, que ya había sido esbozada por Sartre en su obra *El ser y la nada* (1943). Beauvoir emprende expresamente la tarea de su desarrollo, ampliando muchas de las nociones fundamentales sartrianas, como la de libertad, que en Beauvoir estará marcada por la «situación», como veremos. En realidad, algunos de los aspectos más relevantes de esta ética existencialista, como la responsabilidad hacia los otros, o la comprensión de la libertad como una libertad entre las libertades de los otros, ya estaban muy presentes en sus novelas, *La invitada* o *La sangre de los demás*. Sus personajes se habían enfrentado a los dilemas de una moral existencialista. En segundo lugar, la importancia de esos ensayos viene dada porque constituyen buena parte del trasfondo teórico de *El segundo sexo*, sin cuya urdimbre existencialista —aunque no solo— no hubiese sido posible. Conceptos tales como «trascendencia» y «situación», o el entendimiento de la libertad como proyecto, resultan imprescindibles para el análisis beauvoiriano de la situación de las mujeres. Por ello en tantas ocasiones se ha adjetivado esta última obra como la exposición de un «feminismo existencialista».

Pirro y Cineas toma el título de dos personajes de una obra del filósofo clásico helenista Plutarco. Pirro es el rey de Epiro, en Macedonia, ansioso por conquistar Italia y luego todos los territorios que queden a su alcance. Cineas es su consejero, que le recomienda, desde la prudencia, no emprender las acciones de conquista. ¿Para

qué la acción?, es el tema del diálogo. Beauvoir toma este dilema clásico y señala al respecto: «El hombre puede actuar, debe actuar. El hombre únicamente *es* trascendiendo, actuando en el riesgo y en el fracaso. Debe asumir el riesgo, pues lanzándose hacia el porvenir incierto funda con certidumbre su presente». La cuestión, por tanto, no es dónde debemos poner un límite a nuestra acción, como parece sugerir Cineas, sino afirmar nuestra existencia como individuos que trascienden, esto es, compelidos a trascender lo meramente dado. La actividad humana, la acción, se desarrolla en constante movimiento hacia algo que está fuera de nosotros, y no podemos renunciar a esa trascendencia. La acción moral se concreta así en «liberar la libertad».

En su ensayo *Para una moral de la ambigüedad*, el término «ambigüedad» hace referencia en este escrito a «contradicción insalvable». Decir que nuestra existencia es ambigua significa señalar la necesidad de pensarnos como conciencias, pero al mismo tiempo, como formamos parte del mundo, estamos también sujetos a ese mundo. Somos libres por un lado, pero por otro, no lo somos, pues estamos sujetos a diversos condicionantes y a la existencia de otros que también nos condicionan. Esta tensión entre nuestros proyectos y las fuerzas externas que los limitan es lo que constituye la irreductible ambigüedad del ser humano. Ser ambiguos es parte de las condiciones de nuestra existencia, y crean al mismo tiempo la siguiente paradoja de la condición humana: reconocernos como fin supremo y último al que debe subordinarse toda acción, pero al mismo tiempo las exigencias de la misma nos obligan a tratarnos unos a otros como instrumentos, como medios, o como obstáculos. Es por tanto una ambigüedad que se plantea en nuestra relación con los otros. «Es en el conocimiento de las auténticas condiciones de nuestra vida donde nos es necesario poner la fuerza de vivir y las razones para la acción […] El existencialismo es una filosofía de la ambigüedad», señala Beauvoir. Y además, esta ambigüedad es una contradicción insalvable, no puede ser obviada, sino, por el contrario, asumida. Trascendencia y facticidad, libertad y contingencia serían los pares insalvables, los cuernos de un dilema que brota de nuestra propia existencia. Posteriormente, en *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir explicará que la experiencia de las mujeres se encuentra atrapada en esa ambigüedad.

Beauvoir plantea una moral que no nos provee de recetas para la acción. De otro lado, niega la existencia de valores absolutos externos al individuo, hacia los que este deba dirigir su acción. Por el contrario, «es la existencia humana la que hace surgir en el mundo los valores a partir de los cuales podrá juzgar los proyectos en los que se comprometa». El fundamento de la moralidad —de la moralidad existencialista— será la aceptación de la propia libertad. Si no queremos ser libres, entonces nos quedaremos situados en la pura facticidad. Para Beauvoir, en esa aceptación de nuestra libertad radica la moralidad: «Quererse moral y quererse libre es una misma y

única decisión». Pero, inmediatamente, surgen las siguientes preguntas: ¿y si el contexto no me permite ser libre? ¿Cuáles son los obstáculos para la acción? ¿Vale cualquier camino para obtener esa libertad? ¿Qué papel puede desempeñar el engaño en esa elección? Beauvoir pone el énfasis en la cuestión de la libertad en *situación*, pues la libertad no se da en abstracto, sino que se da en un mundo configurado en lo social, lo económico, lo cultural y lo político, un mundo que habitamos junto con otras personas. Si la *situación* no permite la libertad sino que la imposibilita, entonces esta se encuentra limitada, y el ser humano «se ve reducido a experimentar la contingencia en la desolación y la impotencia». Podemos ya anticipar en este punto, entonces, que la experiencia de las mujeres se ve reducida a la contingencia, a la imposibilidad de ser libres:

> Existen seres cuya vida entera se desliza en un mundo infantil, porque mantenidos en un estado de servidumbre o de ignorancia, no poseen ningún medio de romper ese «techo» edificado sobre sus cabezas. Como los mismos niños, pueden ejercitar su libertad, pero solo en el seno de ese universo constituido antes que ellos, sin ellos. Tal es el caso, por ejemplo, de los esclavos del Sur […] En muchas civilizaciones, esta situación es también la de las mujeres, que solo pueden sufrir las leyes, los dioses, las costumbres, las verdades creadas por los hombres.

Pero Beauvoir no es complaciente con esa situación, como tampoco lo será en *El segundo sexo*. Para ella, hay mujeres que en los países occidentales no han hecho «el trabajo de aprendizaje de su libertad», que se refugian bajo la sombra de los hombres y que adoptan sin discusión las opiniones y valores reconocidos por los hombres. Es una situación no tanto impuesta como consentida, que supone el autoengaño de la mala fe. Beauvoir sostiene que, desde el momento en que una liberación se presenta como posible, «no explotar esa posibilidad constituye una dimisión de la libertad, dimisión que implica la mala fe y que constituye una falta positiva».

Un tema importante respecto a esta moral existencialista será la cuestión de la opresión y la posición de los oprimidos. La libertad no es posible en una situación de opresión, como acabamos de ver. El único camino por el que el oprimido puede lograr su libertad es a través de la rebelión, puesto que «lo propio de la situación contra la cual se rebela reside precisamente en impedirle todo desarrollo positivo. Solo en la lucha social y política su trascendencia se proyecta al infinito». Sin embargo, no siempre es posible la rebelión, hay casos en los que el esclavo no conoce su servidumbre —no por mala fe, sino por ignorancia—, y entonces es necesario aportarle desde fuera el medio para trascender su situación, de tal manera que pueda decidir. Frente a la sombra del paternalismo de señalar a otros los caminos de su acción, Beauvoir contesta que «la causa de la libertad no es ni mía ni del otro, es

universalmente humana». Hablará, en este sentido, de una «solidaridad universal», pero es interesante observar que eso no significa el igual compromiso de todos hacia todos; por el contrario, señala:

> Hay hombres que esperan el socorro de ciertos hombres, y no el de otros, y sus expectativas definen líneas de acción privilegiadas. Conviene que el negro luche por el negro, el judío por el judío, el proletario por el proletario, el español en España. Es necesario solamente que la afirmación de estas solidaridades individuales no contradiga la voluntad de una solidaridad universal, y que cada empresa terminada quede también abierta sobre la totalidad de los hombres.

En términos marxistas se trataría entonces de crear una solidaridad de clase que pasa necesariamente por la autoconciencia de la opresión, esto es, la conciencia de pertenecer a un grupo oprimido. Y esta situación es privilegiada para construir desde ella su propia liberación, tal y como manifestaron posteriormente, a finales de los años sesenta, los grupos feministas en Estados Unidos, al establecer como lema: «Organízate en torno a tu propia opresión».

Con estos dos ensayos sobre una moral existencialista tenemos ya en buena parte el entramado teórico sobre el que Beauvoir podrá construir su análisis sobre la situación de las mujeres, incorporando la situación de estas en la aspiración por su libertad. La opresión, la dificultad de crear proyectos libres de la facticidad, la carencia de poder trascender esa facticidad y, sobre todo, el cuerpo de las mujeres como situación, señalan el camino teórico que emprenderá en *El segundo sexo*.

El existencialismo

El existencialismo, en realidad, arranca en el siglo XIX, con filósofos como Kierkegaard o Nietzsche, entre sus precursores. Ya en el siglo XX nos encontramos, dentro de esa corriente, con Martin Heidegger, Jaspers, Sartre, Beauvoir, Albert Camus o Gabriel Marcel.

Cuando, en 1943, un escritor le preguntó a Beauvoir: «Y usted, señora, ¿es existencialista?», ella mostró su confusión, como más tarde explicaría: «Yo había leído a Kierkegaard; a propósito de Heidegger, se hablaba desde hacía tiempo de filosofía "existencial", pero yo ignoraba el sentido de la palabra "existencialista" que acababa de lanzar Gabriel Marcel».

Es bien conocida la explicación que da Sartre del existencialismo: la existencia precede a la esencia. En otras palabras, y en contra del esencialismo, no hay una identidad previa, un sujeto previo desde el cual este se abre a su existencia. Por el contrario, somos lo que hacemos, nos vamos haciendo en un camino titubeante sin valores previos definidos que nos digan qué hacer.

Otra filósofa, Hannah Arendt, en un artículo titulado «Existencialismo francés» (1946), explicaba al público estadounidense qué era esa nueva corriente:

> Los existencialistas franceses, a pesar de sus diferencias mutuas, están unidos en dos líneas principales de rebelión: en primer lugar, el riguroso repudio de lo que llaman «el espíritu de la seriedad» y, en segundo lugar, el inflamado rechazo a la aceptación del mundo tal como es como medio natural y predestinado del hombre.

Actualmente, el existencialismo es analizado como una corriente con varias aristas, como plantea en el artículo «Beauvoir, la filosofía existencialista y el feminismo» la filósofa Teresa López Pardina:

> El existencialismo se dice de muchas maneras, como el ser de Aristóteles. Hay numerosas variantes del existencialismo: el ateo de Sartre, el católico de Marcel o el protestante de Kierkegaard; existencialismo ateo con rasgos místicos de Heidegger; con rasgos más trágicos de Sartre o más hedonistas de Beauvoir; con tendencia al solipsismo por concebir que el ser humano, es un ser para-sí, no precisa de otros para existir en el caso de Sartre; con apertura hacia los otros al concebir al ser humano como un ser-con-los-otros como Beauvoir o Heidegger; más cercano a la Ilustración o más alejado de ella, en la medida en que se acepte un progreso moral como Beauvoir o no se acepte como Sartre.

Términos claves del existencialismo usados y redefinidos por Beauvoir

Proyecto. La etimología del término «proyecto» es *pro-iaceo*, que significa estar lanzado más allá de sí hacia un ámbito de posibilidades

que se presenta abierto, y que hay que ir realizando. Según Beauvoir, en esto consiste nuestra existencia.

Situación. La «situación» es algo más que el contexto, es en realidad un límite a la libertad del sujeto. Beauvoir distinguirá entre «situaciones privilegiadas», en donde la libertad y el proyecto de vida pueden realizarse sin problemas, y otras en las que las posibilidades de realización son mínimas: el escaso margen de libertad viene dado por la situación.

Trascendencia. La trascendencia es el proceso mediante el cual los individuos van más allá de un estado de cosas dado. Por ejemplo: «trascender la naturaleza mediante la cultura». Que un sujeto se entienda como trascendencia, significa ser un proyecto que va más allá de la situación, que *trasciende* dicha situación.

Reciprocidad. La reciprocidad es la relación que se establece entre dos conciencias, en donde ambas se *reconocen* mutuamente, y por tanto se da una simetría en la relación. Beauvoir analizará este tema en *El segundo sexo*, aplicando la dialéctica del amo y el esclavo formulada por Hegel.

El escándalo de *El segundo sexo*

> Me hubiera sorprendido y hasta irritado si a los treinta años me hubieran dicho que me ocuparía de problemas femeninos y que mi público más serio serían mujeres. No me arrepiento […] Me interesan; y me gusta más tener a través de ellas un alcance limitado, pero sólido, sobre el mundo, que flotar en lo universal.
>
> SIMONE DE BEAUVOIR, *La fuerza de las cosas*

En 1947, Beauvoir es invitada a una estancia de cuatro meses en Estados Unidos para dar una serie de conferencias, como autora ya conocida que era. De este viaje volverá con dos equipajes en su haber: por un lado, sus observaciones sobre la situación de las mujeres estadounidenses —que incorporará en *El segundo sexo*, libro que ya está escribiendo por esas fechas—, así como sobre el racismo; por otro lado, su historia de amor con el escritor Nelson Algren, de Chicago, reflejado en un largo epistolario (de 1947 a 1964) que se publicó póstumamente. Algren la introdujo en la sociología norteamericana de la época que trataba la cuestión del racismo, y también le mostró la segregación racial que sufrían sus amigos afroamericanos en Chicago. Los prejuicios raciales, la construcción cultural de la supuesta desigualdad natural entre las razas, así como la imposición de espacios diferenciados —tanto reales como simbólicos— entre blancos y negros, sirvieron a Beauvoir para examinar la vida de las mujeres a la luz de esas experiencias de la opresión social recién aprendidas en Estados Unidos.

Podemos afirmar, siguiendo las propias declaraciones de Beauvoir, que hasta ese momento de finales de los años cuarenta del siglo XX había vivido en una especie de burbuja, en cuanto a su condición de mujer, en un mundo —sobre todo el de la filosofía y el del pensamiento en general— marcadamente masculino. Ella tenía cerca de cuarenta años, y parecía no haberse dado cuenta de lo privilegiada que era. Recordemos por un momento cuál era la situación jurídica de las mujeres coetáneas de Beauvoir: las mujeres acababan de conseguir el derecho al sufragio en Francia, en 1945. En esos años, no podían ser titulares de una cuenta bancaria, y el marido se podía oponer al trabajo de la esposa si consideraba que perjudicaba a la familia… El divorcio por mutuo acuerdo no se aprobará hasta 1975; el aborto estaba prohibido, y también los anticonceptivos. En definitiva, unas condiciones lo suficientemente restrictivas para percibir las dependencias que se imponían a las mujeres. Sin embargo, Beauvoir declara: «Yo no era una militante feminista; no tenía ninguna teoría respecto a los derechos y deberes de la mujer». Fue, precisamente, al investigar y escribir *El segundo sexo* cuando adquirió conciencia tanto de su situación privilegiada como de la necesidad de luchar contra la opresión masculina. Años

después, ya en los setenta, se convirtió en una militante feminista en cuanto se le presentó la ocasión, con un grupo organizado, formando parte del recién creado Movimiento de Liberación de la Mujer (MLF) francés.

En esa estancia en Estados Unidos, alejada de su entorno habitual privilegiado, pudo percibir frontalmente las desigualdades sociales entre hombres y mujeres, y las diferentes expectativas que la sociedad demandaba a unos y a otras. «Norteamérica es un mundo masculino», decía Beauvoir, sin ver que ese mismo mundo era en el que ella vivía también en Francia. Pero su propia posición, en la que, como dice, «nunca me sentí discriminada», le hacía pensar, erróneamente, que tampoco las otras mujeres lo eran. Fue en Nueva York, fuera de sus círculos habituales, donde pudo observar a otras mujeres de características parecidas a las suyas, atrapadas sin embargo en la polarización de los roles de género:

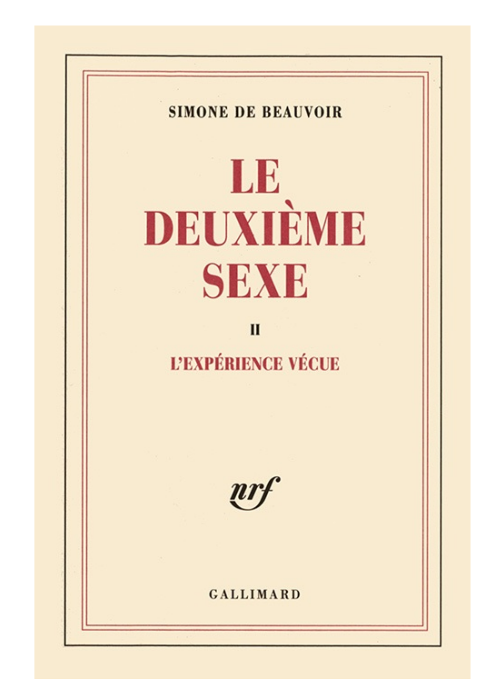
> Mi punto de vista comenzó a desmoronarse cuando estaba en Nueva York, y veía como mujeres inteligentes eran ignoradas o rechazadas cuando intentaban contribuir en algunas de las conversaciones que mantenían los hombres. Realmente, la mujer americana tiene un estatus muy bajo.

Vemos, por tanto, como Beauvoir inicia, durante esos años, un proceso de autocomprensión que le hace cuestionar su situación en el mundo como mujer. Al plantearse, inmediatamente después de la guerra, cuál sería su próxima investigación, sintió que tenía ganas de hablar de ella misma, algo que entraba de lleno en el propósito del existencialismo. ¿Qué camino seguir? ¿Por dónde empezar?

> Me daba cuenta de que la primera pregunta que se planteaba era: «¿Qué ha significado para mí el hecho de ser mujer?». Primero creí que me zafaría rápidamente de ella; jamás había tenido sentimientos de inferioridad […] Investigué y tuve la revelación: el mundo era un mundo masculino, mi infancia se había alimentado de mitos forjados por hombres y yo no había reaccionado ante ello de la misma forma que si hubiese sido un chico. Me interesé tanto que abandoné el proyecto de confesión personal para ocuparme de la condición femenina en general.

A partir de 1947 y hasta 1949, año de la publicación de *El segundo sexo*, Beauvoir realiza varios viajes a Estados Unidos, para encontrarse con Algren. Cuando está en París trabaja intensamente en las bibliotecas estudiando lo que otros filósofos y pensadores han dicho sobre la mujer, lo que la cultura, en otras palabras, ha construido como *la mujer*. Ello suponía leer sistemáticamente textos de antropología, biología, historia y literatura. Acometió minuciosamente la empresa que se había propuesto, como siempre había hecho, con una enorme erudición que traspasa las páginas del libro, y se encontró con todo

un continente inexplorado: «Me había puesto a mirar a las mujeres con ojos nuevos, e iba de sorpresa en sorpresa […] Es extraño y estimulante descubrir bruscamente a los cuarenta años un aspecto del mundo que hiere la vista y que una no veía». Algo menos de dos años le ocupó su redacción. Algunos capítulos fueron publicados previamente en *Les Temps Modernes*. Finalmente, la extensa obra —cerca de mil páginas— se publicaría en dos volúmenes. El primero de ellos, titulado *Los hechos y los mitos*, apareció en junio de 1949. Se vendieron 22.000 ejemplares la primera semana, una cifra que revelaba el indudable éxito y el interés por la temática. En este primer volumen, Beauvoir explica por qué las mujeres son consideradas seres devaluados, con un destino forjado en torno a su naturaleza biológica. Para ello hace un recorrido exhaustivo por los mitos y la construcción de esos mitos. Aborda la tarea examinando qué dice la biología, el psicoanálisis, la historia o la literatura. Desmenuza los argumentos acerca de la inferioridad de las mujeres, examinando por qué son consideradas como «el Otro», limitadas en sus destinos individuales y en sus proyectos de vida. «Escribí el libro —relataba Beauvoir en una entrevista— porque me irritaban, al igual que a un gran número de mujeres, las grandes tonterías que se soltaban acerca de nosotras.»



Portada de la primera edición de *El segundo sexo*, en 1949.

Una suerte distinta siguió el segundo volumen de la obra, publicado unos meses más tarde. Llevaba como título *La experiencia vivida*. En este, Beauvoir ya no se centraba en las diferentes teorías que consideraba erróneas, sino que examinaba cómo experimentan las mujeres todo lo que significa ser mujer culturalmente a lo largo de las diferentes etapas de su vida (la niñez, la juventud, la vejez…), así como las experiencias femeninas en distintas situaciones en el mundo (la esposa, la lesbiana, la prostituta…). Analizaba, pues, las distintas figuras de lo femenino, las situaciones en las que la vida de una mujer podía desarrollarse, los moldes bajo los que la vida de estas se iban a configurar. En el libro se atrevía a desvelar la forma en que el matrimonio y la maternidad subyugaban a las mujeres. Se enfrentaba con coraje a las rígidas convenciones sociales y hablaba abiertamente del aborto, de la sexualidad femenina, de los deseos de las mujeres, de los engaños sufridos y las aspiraciones frustradas, de la maternidad y sus trampas, de los cuerpos femeninos, de los modelos que la sociedad ofrece para las mujeres… Demasiadas cosas de las que nadie se había atrevido a hablar y donde nadie había puesto el dedo en la llaga. Este era el mensaje que Beauvoir trasladaba a mujeres de todo el mundo: «Desconfiad de la naturaleza,

podéis hacer lo que queráis, no estáis determinadas por vuestro cuerpo». Y muchas mujeres así lo recibieron.

El segundo sexo sigue reeditándose con éxito hasta la fecha, hasta el punto de que ha pasado a ser un *long seller*, algo que muy pocas obras de pensamiento han conseguido (no puede decirse lo mismo de las de Sartre). El libro ha sido traducido a casi todos los idiomas del mundo, y se ha leído en países que nunca habían oído hablar del existencialismo, pero donde las mujeres encontraban un sentido a lo que Beauvoir decía acerca de ellas, de sus vidas.

Mención aparte merece el camino que siguió la traducción al inglés de *El segundo sexo* para su publicación en Estados Unidos, en 1953. La traducción fue encargada a un profesor de zoología, no a una persona experta en filosofía, por lo que muchos de los términos filosóficos fueron traducidos incorrectamente. Pero, además, el editor pensó que una obra de tal extensión y profundidad sería inaccesible e ininteligible para el público estadounidense. Por tanto, mandó al traductor quitar páginas, para «aligerarlo», dejando a su criterio cuáles debían ser eliminadas. El resultado fue que un 15 por ciento de la obra original no apareció en la traducción (unas 150 páginas), quedando el libro como esas películas que se hacen en formato reducido para proyectarlas en los aviones, y que se ajustan al tiempo del vuelo. A pesar de ello, el público estadounidense se entusiasmó también con la obra, y alcanzó un éxito editorial que ejercería una importante influencia en el feminismo estadounidense posterior. Pero hasta 2009 no apareció en Estados Unidos una nueva traducción, sin cortes y respetando fielmente el original.

El libro abordaba con valentía y coraje la desigualdad «natural» de las mujeres, y para ello se enfrentaba al sistema patriarcal que imponía a estas, entre otras cosas, una sexualidad sometida a la del varón y una vivencia de sus propios cuerpos muy alejada de la autonomía y la libertad. El resultado no se hizo esperar, y tras su publicación, el escándalo se abatió no solo sobre el libro, sino también sobre su autora, objeto ahora de descalificaciones que mostraban un encarnizamiento extremo hacia su persona. «Hemos alcanzado los límites de lo abyecto», escribió escandalizado François Mauriac, escritor católico y futuro Premio Nobel. Beauvoir recibió calificativos de todo tipo, según explicó ella misma: «Insatisfecha, frígida, priápica, ninfómana, lesbiana, abortista, fui todo, hasta madre clandestina […] Me dejaron perpleja la violencia de esas reacciones y su bajeza». El Vaticano declaró prohibido el libro, bajo pena de excomunión, incluyéndolo en el *Index librorum prohibitorum*, en compañía de las obras de Nietzsche, Marx, Sartre o Voltaire. La España franquista también lo censuró, y solo podía leerse en ediciones latinoamericanas clandestinas. Incluso en la actualidad, en 2015, se produjo la protesta de un grupo de diputados de la Cámara provincial de un país democrático porque el Ministerio de Educación había incluido un texto de *El segundo Sexo* en la

prueba de acceso a la universidad. Pero lo que no esperaba Beauvoir es que, también entre las filas de sus amigos y de los pensadores de la izquierda, el libro despertara igual irritación. Albert Camus la acusó de «haber ridiculizado al macho francés». Los marxistas, por su parte, criticaron que Beauvoir concediese autonomía a la lucha de la mujer por encima de la lucha de clases. La liberación de la mujer llegaría, según estos, de la mano de la Revolución. Pero una perpleja Beauvoir preguntaba: «Y hasta que esta se produzca, ¿qué pasa mientras tanto?».

A pesar de las críticas y el rechazo, Beauvoir había escrito uno de esos libros que marcan un antes y un después: en el terreno de la filosofía había radicalizado las ideas existencialistas. Si Sartre sostenía que «la existencia precede a la esencia», Beauvoir planteaba que esa existencia está atravesada por la apreciación o devaluación cultural de nuestros cuerpos biológicos, entendidos de una manera esencialista. Ser mujer, en otras palabras, está ligado a lo que los otros prescriben sobre los cuerpos de las mujeres; estas se encuentran atrapadas en la esencia —el eterno femenino—, sin poder tener una existencia libre y autónoma. Será la famosa frase «No se nace mujer, se llega a serlo» la que condense su filosofía, y abra todo un camino inexplorado para pensar el mundo como un lugar que impone *situaciones* desiguales. El primer paso era dar cuenta de ellas y de cómo se construyen, y el segundo, intentar encontrar caminos para su superación.

El impacto de *El segundo sexo*

Por lo menos, he ayudado a mis contemporáneas a tomar conciencia de sí mismas y de su situación. Muchas de ellas han desaprobado, por cierto, mi libro; las confundí, las refuté, las exasperé o las espanté. Pero he servido a otras, lo sé por numerosos testimonios y ante todo por una correspondencia que perdura desde hace doce años. Han encontrado en mi exposición un apoyo contra las imágenes de sí mismas que las rebelaban, contra mitos que las aplastaban; se han dado cuenta de que sus dificultades no reflejaban una desgracia particular, sino una condición general. Este descubrimiento les ha impedido despreciarse y algunas han sacado de allí fuerzas para luchar. La lucidez no constituye la felicidad, pero la favorece y da valentía. Algunos psiquiatras me han dicho que hacen leer *El segundo sexo* a sus pacientes, y no solo a intelectuales, sino a pequeñoburguesas, empleadas, obreras. «Su libro me ha ayudado mucho. Su libro me ha salvado», me han escrito mujeres de todas las edades y de diversas condiciones.

Simone de Beauvoir, *La fuerza de las cosas*

Una figura pública

> Sabía ahora que el curso del mundo era la textura misma de mi vida, y seguía con atención sus movimientos.
>
> SIMONE DE BEAUVOIR, *Final de cuentas*

En 1954, Simone de Beauvoir, con cuarenta y seis años, ganó el prestigioso Premio Goncourt de la literatura francesa, por su novela *Los mandarines*. En esta obra, por medio de sus personajes rememora los momentos de la liberación de París, las luchas ideológicas de los intelectuales en la postguerra, la ruptura con el estalinismo y el desencanto respecto a las esperanzas provocadas por la liberación. En realidad, de nuevo, era fácil reconocer a la propia Beauvoir y a sus compañeros de viaje en la trama de la novela. Esta alcanzó un rápido éxito entre el público. En esos años, y en la década siguiente, la fama alcanzada por Beauvoir acrecienta su figura como un referente intelectual indispensable a nivel mundial. Beauvoir y Sartre emprenderán numerosos viajes, ambos como representantes de esa intelectualidad, que conllevaba compromisos y apoyos políticos a diversas causas. Fundamentalmente, sus intereses se dirigirían —de forma compartida— a la causa anticolonialista y al apoyo a situaciones revolucionarias, y, posteriormente, Beauvoir ya en solitario, al compromiso con los grupos feministas.

La esperanza de la revolución

En 1953 muere Stalin y la Guerra Fría está en pleno apogeo. El bloque soviético, con la invasión de Budapest por parte de los tanques rusos, en 1956, había decepcionado a Beauvoir; las esperanzas revolucionarias, a partir de ese momento, dejaron de situarse en la URSS. Aunque Sartre y Beauvoir siguieron viajando juntos a Moscú con regularidad hasta el año 1966, también se impuso un cierto distanciamiento.

Tras las decepciones con el bloque soviético, serán China y posteriormente Cuba los países que les harán mantener a ambos la esperanza en la revolución. En 1955 viajan a la China maoísta invitados por el gobierno, y permanecen allí durante dos meses. Serán de los primeros intelectuales europeos que visitan oficialmente el país. Beauvoir se muestra impresionada por los avances de la revolución, su lucha contra la pobreza y los planes quinquenales, y plasma sus entusiastas observaciones en su libro *La larga marcha*, publicado en 1957: «Supe lo que significaba la pobreza en una escala de 600 millones de hombres. Por primera vez asistía a esa laboriosa empresa: la construcción del socialismo». Cuando aparece el libro, como era de esperar, tuvo críticas por su apoyo a la revolución en el contexto europeo de la Guerra Fría.



Alberto Korda fotografió a Simone de Beauvoir y Jean-Paul Sartre entrevistándose con el Che Guevara en La Habana, en 1960.

El siguiente escenario revolucionario era Cuba. Fueron invitados por Fidel Castro a La Habana, y se entrevistaron con el Che Guevara. En todas partes eran recibidos con entusiasmo, como representantes de «la intelectualidad francesa» que proporcionaba apoyo —y propaganda— al nuevo régimen. «Volví a vivir un placer que creía perdido», recuerda Beauvoir de su estancia en Cuba. Años más tarde, ella y Sartre se sentirán decepcionados cuando Castro apoye sin reservas la entrada de los tanques rusos en Praga, en 1968, para acallar la llamada Primavera de Praga.

El compromiso anticolonialista

Pero, realmente, el telón de fondo que afectaría a sus vidas durante ocho largos años fue el proceso de liberación argelina: «No fue voluntariamente ni con alegría que permití que la guerra de Argelia invadiese mi pensamiento, mi sueño y mis humores», escribe Beauvoir. El mismo año que ella gana el Goncourt, comienza la insurrección en Argelia contra el poder colonialista de París, que desembocaría en una larga guerra de liberación. Tanto Sartre como Beauvoir apostarán firmemente por los procesos de descolonización, como era este caso, implicándose en estos con sus escritos y sus apoyos públicos. La Historia, de nuevo, se apoderaba de ellos exigiendo compromisos. Desde 1957 llegaban las noticias, difíciles de ignorar, de las brutalidades, de las torturas, de las masacres contra los árabes. Pronto esa brutalidad se trasladó de la colonia a la metrópoli: redadas, toque de queda para los árabes en

París, manifestaciones con muertos por disparos de la policía. Tanto Sartre como Beauvoir se involucran con sus escritos en la denuncia de la situación, firmando manifiestos en contra de las fuerzas militares francesas, algo que era considerado como una traición: «Me habían acusado, junto a otros, de antifrancesa, y lo fui». Una bomba estalla en la puerta de la casa de Sartre, y este se ve obligado a cambiar de piso, bajo un nombre falso. En 1962, finalmente, Argelia se independiza de Francia.

«Entre el 62 y el 68 me desentendí de lo que ocurría en Francia», señala Beauvoir. Pero a partir de Mayo del 68, con sesenta años, comienza de nuevo a tener esperanzas políticas. Hasta ese momento, se había empleado a fondo en la elaboración de sus memorias, que fueron publicadas en sucesivos libros: *Memorias de una joven formal* (1958), *La plenitud de la vida* (1960) y *La fuerza de las cosas* (1963). Para reconstruir el tiempo pasado de una manera tan minuciosa como lo hizo, se apoyó en los numerosos diarios y notas que escribió prácticamente desde su infancia. Luego, en la biblioteca, cotejó sus notas con las noticias del momento, reconstruyendo el marco temporal. El resultado es una inmensa obra memorialística en donde expone no solo su historia, sino buena parte de la historia europea.

En 1964 escribe *Una muerte muy dulce*, en donde retoma uno de los temas que aparecen constantemente en sus obras, casi como una obsesión: la muerte. En este caso se trataba de reflejar el proceso de la muerte de su madre. «No hay muerte natural: nada de lo que sucede al hombre es natural puesto que su sola presencia pone en cuestión al mundo. Todos los hombres son mortales: pero para todos los hombres la muerte es un accidente, y aun así la conocen y la aceptan, es una violencia indebida.» En 1968 publica *La mujer rota*, una novela compuesta por tres relatos en los que describe, una vez más, a personajes femeninos que se debaten ante la duda, el fracaso y la elección entre la soledad o el autoengaño de una falsa felicidad matrimonial.

El compromiso feminista

En Mayo del 68, al igual que Sartre, se adhiere a la causa de los estudiantes: «Se trataba en realidad de una crisis de la sociedad, y no de una generación». Asisten a mítines y conferencias y se manifiestan en las calles. Pero, con todo, la causa que abrazó Beauvoir con mayor fuerza fue la causa feminista. Comienzan para ella unos años de intensa actividad y militancia en pro de los derechos de las mujeres. Al igual que había ocurrido en Estados Unidos, se acababa de crear en Francia el MLF, en el que confluían tendencias marxistas, psicoanalíticas y ecologistas. Sus militantes se dirigieron a Simone de Beauvoir para que las apoyase en el nuevo proyecto de despenalización del aborto que tenía que aprobarse en la Asamblea Nacional de Francia. Firmaron el manifiesto que se conoció como el *Manifiesto de las 343*, en

donde las firmantes declaraban haber abortado. Beauvoir diría luego, al respecto: «Si participé en manifestaciones, si me comprometí en una acción propiamente feminista, fue porque mi actitud tocante a la condición de la mujer evolucionó. Teóricamente sigo en las mismas posiciones, pero en el plano práctico y táctico mi posición se ha modificado».

Ese cambio de posición significó un compromiso público en la práctica política feminista. En este sentido, debemos anotar que, si bien Beauvoir no publicó una continuación de *El segundo sexo*, de alguna manera esa continuidad se tradujo en su praxis feminista en los años setenta. En dicho período también hay que resaltar en este terreno el diálogo que Beauvoir establece con otras teóricas feministas (estadounidenses, francesas, alemanas) y la incorporación (o crítica en su caso) a su pensamiento de algunos de los temas que esa nueva teoría feminista estaba planteando, tales como las nuevas estrategias de incorporar otros sujetos emergentes (lesbianas, homosexuales) a la tarea política de denuncia de las opresiones y exclusiones. Todas estas cuestiones son recogidas en entrevistas que ella realiza en las televisiones, como figura mediática, entre 1972 y 1982.

Despedidas

> Un día, a los cuarenta años, pensé: «En el fondo del espejo me espía la vejez, y me atrapará». Y me atrapó. Con frecuencia me detengo, asombrada, ante esa cosa increíble que me sirve de rostro.
>
> SIMONE DE BEAUVOIR, *La fuerza de las cosas*



La tumba de Simone de Beauvoir y Jean-Paul Sartre en el cementerio de Montparnasse, París.

Beauvoir incorpora tempranamente en sus obras la conciencia del paso del tiempo, un tiempo que se desliza inexorablemente hacia la muerte, y que aparece con mayor fuerza y presencia en sus últimas obras, como ella misma admitirá: «A mí la evidencia de mi vejez se me presentó entre 1958 y 1962. Descorazonada por los crímenes que se cometían en nombre de Francia, me volví con nostalgia hacia mi pasado y tomé conciencia de que en muchos planos me correspondía un definitivo adiós».

Resulta significativo observar cuáles son los títulos de sus últimos libros: *La vejez* (1972), *Final de cuentas* (el último volumen de sus memorias, publicado en 1974) y *La ceremonia del adiós* (1981). En todos ellos planea la muerte, el final de la existencia humana como horizonte que también proporciona sentido a la vida. Son

años de recapitulaciones, de balances, de ver lo que se ha hecho, pero también, una vez más, de plantear qué ocurre con ese yo que se inserta en un cuerpo que ya no nos responde, qué situación existencial nos marca la vejez: ¿nos determina en nuestra actuación?, o ¿qué significa ser viejo o vieja? Lejos de los eufemismos actuales en los que se hace referencia a la «tercera edad», la «edad de oro» y similares, Beauvoir no nos ahorra detalles acerca de lo que significa corporalmente y socialmente el proceso del envejecimiento. Se atreve a hablar de temas que eran —y en cierta medida lo siguen siendo— tabú: la marginación de los viejos, la decrepitud física, la sexualidad en la vejez, los mitos y representaciones de la misma; la construcción cultural, en suma, de la vejez.

La estructura del libro *La vejez* es muy parecida a la de *El segundo sexo*. En realidad podemos entenderlo como una continuidad entre uno y otro: «Si me decidí a tratar el tema de la vejez fue por la necesidad de conocer en términos generales una condición que es la mía. Como mujer quise elucidar la condición femenina; al acercarme a la vejez, quise saber cómo se define la condición de los viejos». Para ello, una vez más, se documenta intensamente, leyendo todo lo que se había publicado sobre gerontología, que no era mucho, pues ella misma explica que tuvo que «practicar una auténtica caza del tesoro». Se enfrentaba a la tarea de acometer un análisis que no se había hecho hasta ese momento. La segunda parte del libro se centra en su propia experiencia como mujer vieja: «Solo mi propia experiencia y mi reflexión me llevaron a tratar las cuestiones que traté en el libro: ¿cuál es la relación entre el viejo y su imagen, su cuerpo, su pasado, sus empresas; cuáles son las razones de su actitud en relación con el mundo?». El libro tuvo una excelente acogida, pues se publicó en el mismo año en que también había aparecido en Francia el informe ministerial sobre los problemas sociales y económicos de las personas mayores, que venía a confirmar lo que Beauvoir había expuesto en el libro: «la sociedad trata a los viejos como a parias»; es decir, la exclusión social de estos. Beauvoir se rebela no contra la muerte, ni contra la decadencia, sino contra la construcción social y cultural en torno a la última etapa de la vida que relega a los ancianos a una vida indigna.

Su última obra, *La ceremonia del adiós* (1981), es un testimonio de los últimos años de la vida de Sartre que realiza con una minuciosidad casi notarial. Nos muestra a un Sartre enfermo, pero combativo políticamente todavía, luchando contra la ceguera y los achaques. No ahorra al lector ningún detalle de cómo las enfermedades van minando su cuerpo. Si el libro hubiese sido una película, sería una película hiperrealista en la que el espectador vería un cuerpo anciano, debilitado, incontinente, tambaleante, gangrenado. Pero al mismo tiempo, y a pesar de la enfermedad, también podemos ver cómo continúa con la actividad intelectual hasta el último momento. «En realidad —dice Beauvoir en el prólogo del libro— es a los amigos de Sartre a quienes me dirijo, a aquellos que desean conocer mejor sus últimos años. Los he

descrito tal como los viví.» A pesar de ello, algunos lectores no le perdonaron esta exhibición pública del declive del filósofo. El libro acaba con su despedida definitiva:

> Su muerte nos separa. Mi muerte no nos unirá. Así es: ya fue hermoso que nuestras vidas hayan podido estar de acuerdo durante tanto tiempo.

Sartre murió en 1980. Beauvoir el 14 de abril de 1986, a los setenta y ocho años. Hasta ese momento, su actividad política e intelectual continuó con intensidad: bajo la presidencia de François Mitterand, formó parte de la Comisión Gubernamental sobre las Mujeres y la Cultura, en 1981. Poco después recibió el prestigioso Premio Sonning del gobierno danés, que premia las contribuciones a la cultura europea. Antes de ella, solo otra filósofa, Hannah Arendt, lo había recibido, en 1975.

Beauvoir emprende todavía algún viaje a Estados Unidos, donde se encuentra con alguna de las teóricas feministas más emblemáticas, como Kate Millet. Sus últimos años fueron de reconocimiento a su obra. Se abren Centros Simone de Beauvoir en Estados Unidos y en Francia dedicados al estudio de su obra. Su legado intelectual es recogido por una nueva generación de pensadoras, las «hijas de Beauvoir», diseminadas por todos los continentes.

Una gran comitiva la acompañó en su entierro, en el cementerio de Montparnasse. Allí, la filósofa y escritora francesa Elisabeth Badinter exclamó ante la multitud: «¡Mujeres, se lo debéis todo!».

Fundamentos filosóficos de la desigualdad

Genealogías de la igualdad

> La mujer se determina y diferencia con relación al hombre, y no este con relación a ella; esta es lo inesencial frente a la esencia. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto; ella es el Otro.
>
> SIMONE DE BEAUVOIR, *El segundo sexo*

Quizá uno de los primeros interrogantes que plantea *El segundo sexo* es qué lugar ocupa esta obra en el conjunto de la historia de la filosofía. Se trata de un libro que explica filosóficamente la desigualdad entre mujeres y hombres, y esto lo hace singular: abre un camino nuevo que luego explorarán en toda su amplitud las filósofas feministas de los años setenta del siglo XX. Se ha dicho en muchas ocasiones que esta obra representa el momento fundacional de la teoría feminista contemporánea. Sería, por tanto, un libro extemporáneo, fuera de lugar, de los lugares filosóficos habituales, y de ahí también el rechazo virulento que provocó su publicación. Pero la pregunta persiste, si se quiere, formulada de otra manera: ya sabemos que hay un *después* de Simone de Beauvoir, pero… ¿hay un *antes*, o es un libro aislado en la historia de la filosofía? ¿Se había producido anteriormente algún debate filosófico sobre la igualdad de las mujeres?

La propia Beauvoir nos proporciona una pequeña pista, al comenzar su libro con una cita de François Poullain de La Barre. Este filósofo cartesiano francés de finales del siglo XVII escribió *De l'excellence des hommes contre l'égalité des sexes*, donde abogaba por la igualdad entre los sexos. Un siglo después, estallaba la polémica sobre la igualdad entre los sexos, centrada en la inclusión de las mujeres en los derechos de ciudadanía, en el marco de las ideas universalistas de la Ilustración, en el llamado Siglo de las Luces, a finales del siglo XVIII. Sin embargo, si bien los filósofos ilustrados (Rousseau, Kant, Diderot, entre otros) se empeñaron en extender la idea de igualdad por encima de los prejuicios sociales, ignoraron la igualdad entre los sexos, argumentando, por el contrario, la «desigualdad natural» entre mujeres y hombres. Las luces de la Ilustración, por tanto, no alcanzaron a todos por igual; una situación que nos recuerda la conocida frase de la novela *Rebelión en la granja* (1945) de George Orwell: «Todos los animales son iguales, pero unos son más iguales que

otros». Pero las pensadoras de la época no se quedaron calladas. La escritora y filósofa francesa Olympe de Gouges escribió la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* (1791), mientras que la escritora y filósofa inglesa Mary Wollstonecraft publicó su *Vindicación de los Derechos de la Mujer* (1792). También el filósofo francés Nicolas de Condorcet escribió *Sobre la admisión de las mujeres en el derecho de ciudadanía* (1790). Estos textos demuestran la existencia de un debate filosófico a finales del siglo XVIII que comienza a cuestionar la desigualdad, en aras, precisamente, de la universalidad moral que predicaba la Ilustración.

Ya en el siglo XIX, el movimiento sufragista se abrió paso en Estados Unidos y en Europa reivindicando el voto para las mujeres desde un discurso igualitarista. El sufragio, en realidad, era la demanda que articulaba el cuestionamiento de otros asuntos, como la distinción entre lo público y lo privado, los derechos de las mujeres, su sexualidad, su educación o su incorporación al mundo del trabajo. La obra del filósofo utilitarista inglés John Stuart Mill *El sometimiento de las mujeres* (1869) alcanzaría un gran éxito y llegó a traducirse a varios idiomas. Allí se exponía algo que también será central en el libro de Beauvoir: «Lo que hoy se llama "naturaleza de la mujer" es un producto eminentemente artificial», señalaba Mill. Se denunciaba, por tanto, la sociedad y la cultura por su responsabilidad en la construcción de lo que significaba ser una mujer. El sufragismo conseguiría sus objetivos después de más de un siglo de demandas. Recordemos que el derecho de las mujeres al voto se hizo efectivo en Dinamarca, en 1915; en Alemania y Suecia, en 1919; en Estados Unidos, en 1920; en Gran Bretaña, en 1928, y en Francia, en 1945.

Como señala la filósofa española Celia Amorós, las obras antes citadas pertenecerían al género de la *vindicación*: se sitúan en el terreno de la extensión de la igualdad que proclamaba el programa ilustrado. La cuestión era poner en práctica ese programa universalista, lo que suponía una apelación directa a los poderes políticos y sociales para cambiar los derechos de ciudadanía y promover la inclusión de las mujeres. Sin embargo, no es ese registro de la vindicación el que utiliza Beauvoir, sino el de la *explicación*, esto es, abordar la construcción de una teoría explicativa acerca de la subordinación de las mujeres. Por ello, *El segundo sexo*, según ha destacado la filósofa Amelia Valcárcel, es una obra a destiempo, incluso a contracorriente, pues, por un lado, el sufragismo había quedado ya desactivado con la consecución del voto, y por otro, adelantaba los grandes temas de la filosofía feminista de la segunda mitad del siglo XX.

Feminismo/s

El término «feminismo» es un neologismo que comenzó a ser usado a finales del siglo XIX por las sufragistas para designar: «La revuelta de alcance mundial contra las barreras artificiales que las leyes y las costumbres interponen entre las mujeres y su libertad», según se dice ya en algún panfleto de esa época. El *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* lo define, desde 1914, como «movimiento que exige para las mujeres iguales derechos que para los varones».

El feminismo se asienta sobre la creencia de que las mujeres se encuentran oprimidas o en una situación de desventaja respecto a los hombres, y que esa opresión es ilegítima. Sin embargo, bajo esta caracterización general, hay muchas direcciones teóricas e interpretaciones acerca de dónde radicarían las fuentes de esas opresiones, y cuáles serían los caminos para desactivarlas. Por consiguiente, lo correcto es hablar de «feminismos», en plural, para dar cuenta de toda la variedad teórica.

Al igual que otras teorías, como el liberalismo o el marxismo, el feminismo también ha experimentado un largo proceso de desarrollo, en el que podemos diferenciar distintas etapas, que han sido denominadas «olas» por la historiografía anglosajona:

- **Primera etapa: feminismo ilustrado**. Supone la primera articulación, en Europa, de un debate sobre la igualdad, centrada en la demanda de la ciudadanía de las mujeres. Incluiría a pensadoras como Olympe de Gouges, Nicolas de Condorcet o Mary Wollstonecraft. La historiografía estadounidense no comienza el recuento de los «momentos» u oleadas con este debate ilustrado, sino con el sufragismo. Sin embargo, este feminismo ilustrado es absolutamente relevante para el desarrollo de un feminismo de la igualdad posterior, ya en el siglo XX.
- **Primera ola de feminismo: el sufragismo**. Se extiende desde comienzos del siglo XIX hasta el primer tercio del siglo XX. Se centra en conseguir el derecho al voto para las mujeres, y el acceso a la educación y al trabajo. En Estados Unidos encontramos a teóricas sufragistas como Elizabeth Cady Stanton, Lucy Stone o Lucretia Mott. En Gran Bretaña, el filósofo John Stuart Mill, primero, y las sufragistas Emmeline, Sylvia y Christabel Pankhurst, posteriormente,

darían forma teórica y estrategias políticas al sufragismo.

- **Segunda ola de feminismo**. Se da a finales de los años sesenta y comienzos de los setenta del siglo XX. Encontramos aquí, ya de una manera explícita, una diversificación teórica que se plasma en tres corrientes: el *feminismo liberal* (Betty Friedan), *radical* (Kate Millet, Shulamith Firestone) y *socialista* (Zillah Eisenstein, Juliet Mitchell). Sus objetivos, aunque dispares, pueden reflejarse en el lema de esa época: «Lo personal es político».
- **Tercera ola de feminismo**. Va desde los años noventa hasta la actualidad. Surge como una crítica intrafeminista a la Segunda ola. En ella se incluyen feministas postestructuralistas y posmodernas. Si para el feminismo anterior la afirmación del sexo como lo biológico y el género como la construcción cultural sería parte de su seña de identidad, en esta Tercera ola encontramos la crítica a esa distinción y, sobre todo, a la idea del cuerpo como algo «natural». Filósofas como Judith Butler serían representativas de este nuevo escenario teórico. Igualmente, se incluirían en esta Tercera ola toda la pluralidad de feminismos actuales: feminismos poscoloniales, ecofeminismos, anarcofeminismos, feminismo *queer* o ciberfeminismos.

«Ir a las cosas mismas.» Una cuestión de método

Sabemos, por sus memorias, que Beauvoir se aplicó en la lectura de Husserl, padre de la fenomenología, y que, en realidad, fue uno de sus interlocutores intelectuales. Este recomendaba como método —vía Heidegger— «Ir a las cosas mismas», describir la realidad tal como se presenta, sin interpretaciones mediadoras, atenerse a los puros fenómenos. Para Beauvoir, esto significará plantearse: ¿qué es una mujer? ¿Hay una esencia detrás del término «mujer»? ¿Qué significa *ser* una mujer? La «Introducción» de *El segundo sexo*, donde expone su propuesta filosófica, comienza con la expresión de su propia perplejidad ante el tema: «Durante mucho tiempo dudé en escribir un libro sobre la mujer. El tema es irritante, sobre todo para las mujeres; pero no es nuevo». Beauvoir encuentra distintas definiciones sobre «la mujer» en la biología, la filosofía o el pensamiento en general: algunas afirmando la idea de «el eterno femenino»; otras, identificando «mujer» con «útero» (*Tota mulier in utero*, como decía la ciencia médica del siglo XVIII); otras, señalando que en realidad «ya no hay mujeres». Beauvoir se pregunta irónicamente:

> Todo ser humano hembra, por lo tanto, no es necesariamente una mujer, necesita participar de esa realidad misteriosa y amenazada que es la femineidad. ¿Es esta segregada por los ovarios? ¿Basta con una falda para hacerla descender a la tierra? […] ¿Acaso hay mujeres?

Observemos que estas preguntas prácticamente quedarían sin sentido si las realizásemos con respecto a los varones, con respecto al *hombre*. Y ello es indicativo de, al menos, dos cuestiones. Una primera cuestión estaría relacionada con la identificación del varón con lo genéricamente humano, por lo que se produce un solapamiento de lo masculino con lo humano: los hombres no son definidos por sus características sexuales —como sí ocurre con las mujeres— sino como pertenecientes a la especie humana. Esto sería lo que la teoría feminista ha denominado *androcentrismo*.

Una segunda cuestión es que la necesidad de formular esas preguntas sugiere una falta de reciprocidad entre hombres y mujeres en lo que atañe al reconocimiento de estas como sujetos. ¿Por qué es necesario que nos hagamos la pregunta acerca de qué es una mujer? Veámoslo en las propias palabras de Beauvoir:

> Si su función de hembra no basta para definir a la mujer, si nos negamos también a explicarla por el «eterno femenino», y si admitimos, sin embargo, aunque sea a título provisorio, que hay mujeres sobre la tierra, tenemos que formularnos esta pregunta: ¿qué es una mujer? El enunciado mismo del problema me sugiere

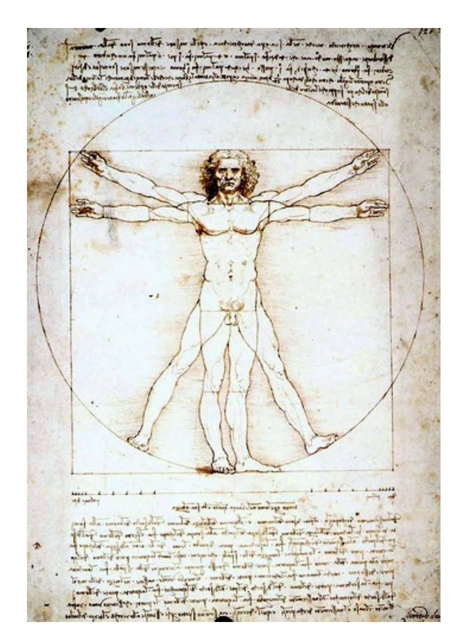
inmediatamente una primera respuesta. Es significativo que yo lo plantee. A un hombre no se le hubiese ocurrido escribir un libro acerca de la situación singular que ocupan los hombres en la humanidad. Si quiero definirme, me veo obligada a decir, en primer lugar: «Soy una mujer». Esta verdad constituye el fondo sobre el cual se yergue toda otra afirmación. Un hombre no empieza nunca por plantearse a sí mismo como un individuo de cierto sexo; se da por sentado que es hombre.

Decir y partir de «soy una mujer», como lo hace Beauvoir, significa entonces que es a partir de ese hecho (desde ese dato) desde el que interpelará al mundo. Si Descartes arranca toda su reflexión del conocido «Pienso, luego existo», el punto de partida de ella será: ¿qué significa existir como mujer? Recordemos, en este sentido, que para el existencialismo «la existencia precede a la esencia». Bien podríamos decir, entonces, que la pregunta habría que formularla de la siguiente manera: «Existo, luego ¿soy mujer?» o «¿Qué significa existir habitando un cuerpo de mujer?».

Algunos ejemplos de androcentrismo

La definición que da el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* del término «androcentrismo» es: «Visión del mundo y de las relaciones sociales centrada en el punto de vista masculino».

Esta visión androcéntrica permea las manifestaciones sociales, culturales y políticas de nuestras sociedades. Podemos poner algunos ejemplos de ello:



Hombre de Vitruvio (Homo cuadratis), de Leonardo da Vinci.

- **En la ciencia**, por ejemplo, el caso del diagnóstico tardío de las enfermedades cardiovasculares en las mujeres. La descripción de estas enfermedades se hizo clásicamente en base a pacientes hombres; lo mismo ocurrió con los tratamientos y con los ensayos clínicos, donde se utilizaban mayoritariamente varones. Lo masculino aparecería como la norma, y lo femenino como una desviación de ese patrón. De igual manera, cuando los varones no encajan dentro de la norma androcéntrica, y se «desvían» de ella, también son diagnosticados tardíamente o erróneamente, como ocurre con los casos de depresión masculina, ya que la depresión es considerada una enfermedad «de mujeres», de la misma manera que los infartos «son propios de los varones».
- **En la cultura**: nos encontramos con la invisibilidad de las aportaciones de las mujeres en la producción cultural. Las múltiples elaboraciones de un canon cultural, de listas de los cien mejores libros de la historia de la literatura, o de los cincuenta escritores más influyentes de la actualidad, suelen mostrarnos un perfil poco acorde con la pluralidad cultural: varones blancos occidentales. Las obras de las mujeres suelen ser clasificadas como «literatura de mujeres o femenina», mientras que la literatura «universal» es mayoritariamente la de los varones.
- **En el terreno de los Derechos Humanos**: en 1789 se redactó en Francia la célebre *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano*, presentándose como la culminación jurídica y política de

las demandas universalistas ilustradas y revolucionarias. Sin embargo, el «Hombre» y «Ciudadano» al que aluden en el título no corresponde al género humano, sino exclusivamente al varón propietario (sufragio censitario). Por ello, Olympe de Gouges escribió en 1791 la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*, denunciando las exclusiones de las mujeres. En la actualidad, por ejemplo, el reconocimiento de las mujeres como sujetos de los Derechos Humanos ha hecho posible la ampliación de algunas figuras como la del derecho de asilo. Originalmente no se contemplaban en la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados (1951) las experiencias sufridas por las mujeres (violencia sexual, mutilación genital o violencia por el hecho de ser mujeres), sino que se identificaban los motivos de asilo con las experiencias de los varones (los disidentes u opositores políticos a un determinado régimen). La constatación de ese modelo androcéntrico ha provocado importantes cambios en las legislaciones nacionales e internacionales para dar cabida a las violaciones de derechos que afectan a las mujeres.

La alteridad. La mujer como la Otra

Los fundamentos filosóficos de los que parte Beauvoir en *El segundo sexo* los explicita ella misma: la filosofía hegeliana y la moral existencialista, desarrollada esta última, como hemos visto, en sus escritos *Pirro y Cineas* y *Para una moral de la ambigüedad*. Detengámonos a continuación en el concepto de alteridad, tomado de la filosofía hegeliana. La idea de la alteridad es una de las claves argumentativas de *El segundo sexo*, y también de su obra *La vejez*. La primera cuestión a plantearse es: ¿cuál es el tipo de relación que se establece entre hombres y mujeres, en tanto que son conciencias individuales? Aquí, Beauvoir recurre a la noción de *alteridad*. *Alter* significa «el otro». Implica un «nosotros» y un «ellos». «La mujer se determina y diferencia —señala Beauvoir— con relación al hombre, y no este con relación a ella; esta es lo *inesencial* frente a lo *esencial*. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto; ella es el Otro.» Pero debemos añadir que el problema para Beauvoir no es que la mujer sea considerada alteridad —la Otra—. Al fin y al cabo, esta es una categoría presente en todas las culturas, la idea de un binarismo de conceptos opuestos, como el Bien y el Mal o el Día y la Noche. Estos pares de conceptos implican una reciprocidad simétrica, que en el caso del hombre y la mujer no se dan. Beauvoir utiliza aquí la metáfora de la electricidad, de los dos polos, positivo y negativo. Podríamos pensar que la mujer es uno de los polos. Pero no es así, tal y como ella examina con detenimiento en los mitos culturales y en la Historia. La *relación ontológica* —es decir, de reconocimiento como sujetos— entre ambos sexos no es una relación de reciprocidad. Y esta falta de reciprocidad, a su vez, se traduce en posiciones desiguales y asimétricas entre hombres y mujeres en lo que atañe a poder, prestigio, reconocimiento social, político, etc.

Para Hegel, la alteridad significa la lucha entre dos conciencias, en la que una intenta afirmarse a través de la otra. Se produce una lucha por el *reconocimiento* como sujeto. Beauvoir toma la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo para comprender la situación de las mujeres respecto a los hombres. En la relación amo/esclavo, según Hegel, tenemos dos conciencias que se autoafirman en la lucha por el reconocimiento del otro. El amo se reconoce a sí mismo como sujeto a través de ese «otro» que es el esclavo. Beauvoir lo explica así: «Desde que el sujeto busca afirmarse, lo Otro que le limita y lo niega le es, no obstante, necesario, pues no se alcanza sino a través de esa realidad que no es él». Hay una dependencia mutua entre ambos sujetos, una reciprocidad, que en el caso del esclavo se manifiesta en que ha interiorizado la necesidad que tiene del amo. Pero de esta lectura de Hegel por parte de nuestra pensadora no se sigue, como quizá podría esperarse, una simple identificación de amo/hombre, esclavo/mujer. Las diferencias son más sutiles, y nos indican también que la relación que se establece entre ambos implica algo más que la

alteridad, que al fin y al cabo significa reciprocidad. Estaríamos más bien ante la *absoluta Alteridad*, la mujer definida como lo *absolutamente Otro,* afirma Beauvoir. Su apropiación de Hegel es original en este sentido, pues va más allá de la pura dialéctica entre dos conciencias que se oponen. En realidad, no habría dialéctica en la relación hombre-mujer, como ocurre con el amo y el esclavo.

E inmediatamente, si la mujer es la Otra, Beauvoir se pregunta por las posibilidades de «negarse a ser la Otra», de oponer resistencias a ser nombrada como la alteridad absoluta. Aquí encontramos, de entrada, dos respuestas.

La primera respuesta es la dificultad que existe para articularse históricamente, como *sujeto colectivo*. A diferencia de los negros o de los proletarios, que dicen «nosotros», señala Beauvoir, las mujeres, por el contrario, no dicen «nosotras». Ese autonombrarse como sujeto colectivo implicaría tener un pasado común, una historia o, como sería el caso de los proletarios, una solidaridad de trabajo y de intereses. Nada de eso ocurre con las mujeres, invisibilizadas sus aportaciones a la Historia, a los mitos, carentes de una reconocible genealogía de luchas y demandas históricas. Por el contrario, según Beauvoir, «viven dispersas entre los hombres, sujetas por el trabajo, los intereses económicos o la condición social, a ciertos hombres —padre o marido— más estrechamente que a las otras mujeres. Si son burguesas, son solidarias con los hombres blancos, y no con las mujeres negras». Con ello Beauvoir apunta a uno de los conflictos que vivirá el feminismo de la Segunda ola y que, en cierta medida, persiste en la actualidad: la posibilidad de creación de unos intereses comunes de las mujeres, en términos de agenda política, por encima de sus diferencias de clase y raza.

La segunda respuesta acerca de las dificultades para «negarse a ser la Otra» tiene que ver con la complicidad que se crea entre el opresor y el oprimido, tema que ya había tratado en *Para una moral de la ambigüedad*. En este caso, Beauvoir no es indulgente con la situación de aquellas mujeres que no rechazan la complicidad con el hombre: «Para ellas sería renunciar a todas las ventajas que les puede procurar la alianza con la casta superior». De esta manera, por un lado, la mujer no se reivindica como sujeto porque carece de los medios concretos para ello, y por otro, «porque a menudo se complace en su papel de Otro».

Trascendencia e inmanencia

Tal y como había señalado en su moral existencialista, todo sujeto se afirma existencialmente a través de proyectos como una trascendencia. Su libertad está dirigida continuamente hacia otras libertades, y solo a través de esa realización de proyectos se puede ser libre.

En *El segundo sexo* deja claro cuál es el entramado teórico que lo sostiene (además de la filosofía hegeliana): «La perspectiva que adoptamos es la de la *moral existencialista*. Todo sujeto se plantea concretamente, a través de los proyectos, como una trascendencia […] No hay otra justificación de la existencia presente que su expansión hacia un porvenir infinitamente abierto».

Pero ¿qué ocurre cuando no se da esa trascendencia por medio de los proyectos? En ese caso, nos quedaríamos atrapados en la inmanencia, en ser *seres-en-sí*, limitados a ser lo meramente dado, pura facticidad. Lo característico del ser humano es, precisamente, su posibilidad de trascender la situación dada. La justificación de nuestra existencia pasa necesariamente por la necesidad de trascendernos. Toda la historia de la humanidad es, en realidad, una historia de trascendencia. Podemos intuir, por tanto, que en el caso de las mujeres, la inmanencia —el ser inmanentes— viene marcada por su biología, por la interpretación cultural que se ha hecho de esa biología, que reduce a la mujer a la naturaleza, y le impide trascender esa situación.

Ser puramente inmanentes puede venir dado por dos situaciones: porque sea consentida por el propio sujeto, en cuyo caso, según afirma Beauvoir de acuerdo con la moral existencialista, estaríamos ante un supuesto de mala fe, es decir, de autoengaño por comodidad; o bien porque sea infligida, y entonces estamos ante una opresión que crea frustración en el sujeto. En el primer caso, tendríamos que ser conscientes de que *existir* requiere en realidad un esfuerzo moral por nuestra parte. En el segundo caso, estaremos hablando de cambiar estructuras sociales y culturales que impiden la trascendencia de algunos sujetos.

Puestas así las cosas, la situación de las mujeres es en realidad un drama existencial, en el que podemos ver como Beauvoir aplica sus conceptos de la moral existencialista para explicar la difícil situación de estas:

> Ahora bien, lo que define de una manera singular la situación de la mujer es que, siendo una libertad autónoma como todo ser humano, se descubre y se elige en un mundo donde los hombres le imponen que se asuma como el Otro; pretenden fijarla como objeto y consagrarla a la inmanencia […] El drama de la mujer es ese

conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto, que se plantea siempre como esencial, y las exigencias de una situación que la constituye como inesencial.

Tal y como hemos apuntado, la interpretación cultural de la biología de las mujeres desempeña un papel fundamental en esa situación. Es una biología que se asienta sobre los cuerpos. El cuerpo nos conduce entonces a uno de los nudos gordianos que plantea Beauvoir: ¿es el cuerpo algo meramente dado, o hay una interpretación cultural sobre el mismo?

El cuerpo como situación

> El cuerpo no es una cosa, es una situación: es nuestra comprensión del mundo y el boceto de nuestro proyecto.
>
> SIMONE DE BEAUVOIR, *El segundo sexo*

Para Beauvoir, la vivencia del propio cuerpo («el cuerpo vivido») supone un hecho fundamental para situarnos en el mundo como sujetos. En este sentido, uno de los logros teóricos de nuestra autora es haber comprendido que *existir* pasa necesariamente por ser un cuerpo, y que, además, ese cuerpo es interpretado culturalmente, es decir, que no es un dato neutro, sino que es objeto de valoración cultural, especialmente en el caso de las mujeres. Es a través de nuestros cuerpos como comprendemos el mundo y como nos reconocen los demás. «El cuerpo es el instrumento de nuestra captación del mundo», dirá Beauvoir. Reconocernos en cuerpos de mujeres o de hombres tiene consecuencias distintas, por ejemplo, respecto a las expectativas sociales que se exigen de unas y de otros. En este sentido, como puso de manifiesto la teoría feminista posterior, somos sujetos «encarnados», no abstractos o descorporeizados. Beauvoir inaugura un tipo de reflexión, que se desarrollará posteriormente, con muy ricos matices, en donde por primera vez se hablará abiertamente de la experiencia vivida por las mujeres a través de sus cuerpos. Pone la corporalidad en el centro de la reflexión filosófica. Pero, antes de adentrarnos en ello, conviene que deshagamos posibles equívocos: en ningún caso Beauvoir supone que el cuerpo sea una esencia de la que se desprende que las mujeres deban actuar de cierta manera (ya sabemos que para la filosofía existencialista no hay «esencias»). Todo lo contrario: el problema no es el cuerpo en sí, sino las interpretaciones culturales sobre el mismo, que dictaminan unos comportamientos diferenciados según sean cuerpos femeninos o masculinos.

«Es evidente que la mujer es un ser humano como el hombre, pero una afirmación de este tipo es abstracta; la realidad es que todo ser humano concreto tiene siempre un posicionamiento singular», escribía Beauvoir. En el caso de la mujer, su consideración de absoluta alteridad, la imposibilidad de trascendencia, viene marcada por un cuerpo que será siempre considerado como una naturaleza de la que no puede —ni debe— trascender. La mujer será entonces, fundamentalmente, objeto de deseo por su belleza, impulsada desde su niñez a ser bella y exhibida como tal, o «inservible» en cuanto su cuerpo, con la vejez, ya no cumpla esas expectativas (la maternidad o la belleza). Que «lo femenino» se defina como una misteriosa esencia que tiene que ver con supuestas cualidades intrínsecas que vendrían dadas por la capacidad reproductiva, implica también la elaboración de una poderosa estructura social y cultural que impone sus reglas en torno a «lo femenino»: es propio de las

mujeres dedicarse al cuidado de sus hijos (de hecho, en el lenguaje cotidiano se utiliza a este respecto la expresión «madres trabajadoras», pero no «padres trabajadores»), a las tareas del hogar y al cuidado de los mayores cuando estos lo necesitan. Las definiciones sociales de la femineidad (a través de los mitos, las construcciones culturales, la literatura…) condenan a las mujeres a la inmanencia, a lo que se ha llamado «el trabajo reproductivo», caracterizado por su repetición, frente al trabajo «productivo», realizado mayoritariamente por los varones, mediante el cual estos trascienden la naturaleza y crean objetos duraderos para el mundo. Así, por ejemplo, lo dictaminaba en *Emilio o de la educación* (1762) el filósofo Jean-Jacques Rousseau, quien, a pesar de aplicar la idea de igualdad democrática al Estado moderno, no otorgaba esa misma igualdad a las mujeres: «La educación de las mujeres debe estar en relación con la de los hombres. Agradarles, serles útiles, hacerse amar y honrar por ellos, educarlos cuando niños, cuidarlos cuando mayores, aconsejarlos, consolarlos, hacerles grata y suave la vida, son las obligaciones de las mujeres en todos los tiempos, y esto es lo que, desde su niñez, se les debe enseñar».

Construir a las mujeres (y a los hombres)



¿Cómo nos hacemos mujeres y hombres a través de nuestros cuerpos? Desde pequeños se nos enseña a movernos en el mundo de manera diferenciada, ocupando el espacio físico de forma diferente: las niñas aprenden a andar como niñas y a sentarse con las piernas juntas; a los niños se les permite la expresividad, la ocupación del espacio, pero no a llorar o mostrar cualidades «femeninas». Aprendemos lo que es ser mujer (o ser hombre) a través de lo que posteriormente el filósofo francés Michel Foucault denominará «las disciplinas del cuerpo».

Estamos sometidos constantemente a procesos de socialización de nuestros cuerpos para que encajen dentro de los roles habituales de género. La industria de la moda y la de la belleza corporal es un ejemplo paradigmático de esto: las mujeres, en estas industrias, aparecen siempre jóvenes y delgadas, y prescribiendo un tipo de cuerpos determinados a los que las mujeres tienen que ajustarse (a través de productos de belleza, cirugías, cambios corporales, dietas) si quieren ser valoradas, y despreciando aquellos otros cuerpos que no se ajusten a los parámetros marcados.

En 1990 la escritora estadounidense Naomi Wolf escribió *El mito de la belleza*, que se convertiría en un *best seller*. En este libro la autora señalaba que, a pesar de vivir en sociedades donde las mujeres han conseguido grandes avances en la igualdad, se encuentran sometidas a un mito de belleza impuesto por la industria que busca nuevas consumidoras:

> Cuantos más obstáculos materiales y legales son superados por las mujeres, más nos pesan imágenes de belleza inflexibles y crueles […] En una encuesta, 33.000 mujeres norteamericanas confesaron que su meta más importante en la vida era perder entre 5 y 10 kg […] El mito de la belleza es la versión moderna de un reflejo social vigente. Al mismo tiempo que las mujeres se libraban de la mística femenina de la domesticidad, el mito de la belleza ocupaba el terreno perdido y tomaba el relevo en esa función de control social […] Este mito

> se ha fortalecido para apoderarse de la función de sometimiento social que los mitos sobre la maternidad, la domesticidad, la castidad y la pasividad ya no pueden ejercer.

Por consiguiente, para Beauvoir el cuerpo marca no solo nuestra identidad, sino también nuestro destino. Supone, por tanto, en cierta medida una «jaula» que limita nuestros proyectos. Recordemos que para la filósofa, la *situación* es el marco en el que se puede ejercer la libertad; la situación es, por tanto, condicionante de nuestra libertad.

En este sentido, el cuerpo aparece como situación: «El cuerpo de la mujer es uno de los elementos esenciales de la situación que ocupa en este mundo». La cuestión es que ese cuerpo adquiere un significado cultural, es interpretado. En el caso de las mujeres, el cuerpo está ligado a lo que Beauvoir denomina «las servidumbres de la reproducción», que obligan a la mujer a «largos períodos de impotencia». Pero no es un dato que justifique la desigualdad. El problema radica en la interpretación existencial que la cultura da al dato biológico de la reproducción, y que sitúa a las mujeres en una posición inferior. Para Beauvoir, «la clave de todo el misterio» reside en el valor que se asigna a la reproducción, frente a otros hechos. Y más concretamente: la devaluación de la reproducción, como una actividad inferior respecto a otras, podemos rastrearla hasta una edad muy remota, en el período que precedió al establecimiento de la agricultura. En esos momentos, señala Beauvoir, los guerreros arriesgaban sus vidas para aumentar el prestigio del clan al que pertenecían. Con ello, el guerrero demostraba que la vida no es el valor supremo. ¿Y qué ocurre con las mujeres? Excluidas de las expediciones guerreras, su «trabajo» no tiene esa grandeza de arriesgar la vida en la batalla:

> Si el hombre se eleva por encima del animal no es dando la vida, sino arriesgándola, por esta razón, en la humanidad la superioridad no la tiene el sexo que engendra, sino el que mata […] Su desgracia [la de la mujer] consiste en haber sido destinada biológicamente a repetir la Vida.

Se trata, por tanto, de un reconocimiento y una valoración cultural de lo que significa trascender la naturaleza, en donde las mujeres perdieron la partida muy tempranamente.

Vigencia de *El segundo sexo* a la luz de la situación actual de las mujeres

Sería reconfortante pensar que la situación de las mujeres a las que se refiere Beauvoir es en realidad una situación ya pasada, que habla de las mujeres de su época, y que en la nuestra, en pleno siglo XXI, las cosas son diferentes, pues los avances, sobre todo legales, han implementado la igualdad entre hombres y mujeres. Sin embargo, la realidad de las mujeres en nuestro siglo XXI, a pesar de los avances, dista de ser halagüeña. Estos son algunos datos que corroboran esa realidad:

En el terreno de la política: el porcentaje mundial de presencia de mujeres en los Parlamentos es de un 22,6 por ciento. En los 149 países del mundo, solo 19 mujeres han ocupado el puesto máximo de la jefatura del Estado.

Pobreza: el 70 por ciento de las personas que viven en la pobreza son mujeres. En Latinoamérica y el Caribe, la proporción entre mujeres y hombres en hogares pobres pasó de 108 mujeres por cada 100 hombres en 1997, a 117 mujeres por cada 100 hombres en 2012, a pesar del descenso de las tasas de pobreza de toda la región. Las mujeres representan en promedio el 43 por ciento de la fuerza de trabajo agrícola en los países en desarrollo, pero menos del 20 por ciento de quienes poseen tierras son mujeres.

Trabajo asalariado: globalmente, las mujeres ganan un 24 por ciento menos que los hombres. En el 85 por ciento de los 92 países para los que se dispone de datos sobre las tasas de desempleo por nivel de educación para los años 2012-2013, las mujeres con educación avanzada tienen tasas de desempleo mayores que los hombres con niveles de educación similar.

Trabajo no remunerado: el trabajo no remunerado en países como España ya supone el 53 por ciento del PIB. El mayor porcentaje de esta actividad se concentra en el cuidado de niños, enfermos y mayores. Un 91,9 por ciento de las mujeres participan en el trabajo no remunerado, frente a un 74,7 por ciento de los hombres.

Educación: dos tercios de los 796 millones de personas adultas analfabetas son mujeres. Los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM)

establecidos por Naciones Unidas en el año 2000 plantearon entre sus objetivos prioritarios: «Eliminar las desigualdades entre los géneros en la enseñanza primaria y secundaria, preferiblemente para el año 2005, y en todos los niveles de la enseñanza antes de finales de 2015». La agenda de los ODM, ya en 2015, señala lo siguiente: «Los obstáculos más difíciles de superar y que aún persisten son la violencia y la explotación sexual, la división desigual del trabajo no remunerado —tanto doméstico como en el cuidado de otras personas— y la discriminación en la toma de decisiones en el ámbito público».

Violencia: según la última encuesta (año 2014) realizada por la Agencia de Derechos Fundamentales de la Unión Europea, un tercio de las mujeres europeas de entre 18 y 74 años (unos 62 millones) ha sufrido algún tipo de abuso físico, una de cada diez ha sido agredida sexualmente, y una de cada 20 ha sido violada.

Fuentes: Inter-Parliamentary Union, ONU-Mujeres, PNUD, UNESCO, UE

Las experiencias de la desigualdad

Vivir en femenino

No se nace mujer, se llega a serlo.

SIMONE DE BEAUVOIR, *El segundo sexo*

Sin duda, la frase que encabeza esta página es emblemática, casi un cliché: «No se nace mujer, se llega a serlo». Pero también resulta enigmática. ¿Qué significa esa afirmación? ¿Acaso no hay mujeres? ¿Y qué significa ese «llegar a serlo»? ¿Hacerse, construirse? ¿Nos «hacemos», o «nos hacen»? Parece indicarnos, por otro lado, que ese «llegar a ser» supone un proceso, un camino al que nos dirigimos (o nos obligan a dirigirnos). Pero, igualmente, los enigmas se suceden: ¿hay un punto final en ese proceso, o puede permanecer abierto? ¿Tenemos alguna posibilidad de truncar o subvertir ese proceso? Muchos de estos interrogantes son enunciados por la propia Simone de Beauvoir, pero en su mayoría serán explorados por la teoría feminista posterior.

Para Beauvoir, «hacerse mujer», «devenir mujer», significa un proceso de aprendizaje, en el que la mujer experimenta lo que la sociedad demanda de ella. Su análisis de las experiencias vividas por las mujeres a lo largo de las etapas de sus vidas implica «describir el fondo común sobre el cual se alza toda la existencia femenina singular». Comienza Beauvoir el viaje por ese «fondo común» que es la infancia, señalando las diferencias entre los dos sexos: ropas diferenciadas por colores, juguetes también diferentes, exaltación de la valentía y el arrojo en unos, y de la coquetería y el «ser bonita como una muñeca» en otras. «Muchos niños, asustados de la dura independencia a que se les condena, desean ser niñas», señala Beauvoir. Princesas que esperan que llegue el príncipe que las salve, héroes infantiles, hadas, Cenicientas… pueblan ese mundo infantil en el que se forjan ya las diferencias: «La niña comprueba que el cuidado de los hijos corresponde a la madre, y así se lo enseñan […] se la estimula a extasiarse ante aquellas riquezas futuras, le dan muñecas para que ya adopten un aspecto tangible. Su “vocación” le es dictada imperiosamente». Mientras tanto, la vida de la niña se desarrolla en un mundo en el que el varón es la norma: «Si la niña lee los periódicos, si escucha la conversación con las personas mayores, comprueba que, hoy como ayer, los hombres son quienes

conducen el mundo. Los jefes de Estado, los generales, los exploradores, los músicos, los pintores a quienes admira, son hombres; y esos hombres hacen latir su corazón con entusiasmo». Pero, sobre todo, desde pequeñas, a través de los cuentos —hoy podríamos decir por medio de la música popular y de las películas— se enseña a las niñas la idea del «amor romántico», en donde su existencia vital dependerá no de ella misma sino de la irrupción de un varón en su vida: «Aprende que, para ser dichosa, hay que ser amada y, para ser amada, hay que esperar al amor». Es una espera paciente, en la que es lícito emplear los medios a su disposición: las «armas de mujer», pues todo medio es válido para alcanzar por fin ser amada y, por tanto, alcanzar el destino común de las mujeres.

El malestar que no tiene nombre

En 1963, la feminista estadounidense de la Segunda ola Betty Friedan publicó un libro que alcanzaría una notable fama y tendría un fuerte impacto: *La mística de la feminidad*. En él, la autora exponía la situación en la que se encontraban las mujeres de clase media estadounidenses en los años sesenta: estas habían accedido mayoritariamente a la educación, muchas a la universidad, y estaban por tanto capacitadas para un desarrollo profesional autónomo. Sin embargo, el *American way of life* prescribía una mujer «profesional de su casa», una casa en las afueras residenciales, exactamente iguales unas a otras, con el césped perfectamente cortado, en donde ella, rodeada de modernos electrodomésticos, era capaz de organizar con maestría la «nueva economía doméstica». Friedan, en el citado libro, denominó esta situación como *el malestar que no tiene nombre*: «El problema permaneció latente durante muchos años en la mente de las mujeres norteamericanas. Era una inquietud extraña, una sensación de disgusto, una ansiedad que ya se sentía en Estados Unidos a mediados del siglo XX. Todas las esposas luchaban contra ella, […] se hacían con temor esta pregunta: ¿es esto todo?».

Anuncio de los años cincuenta.

La publicidad de la época, o las películas de Hollywood de los años sesenta que presentaban a una Doris Day feliz de dejar su trabajo (normalmente de secretaria) para casarse finalmente con Rock Hudson, y, en resumen, toda la propaganda, venían a decir que el mundo de los hombres era un mundo duro y competitivo que no merecía la pena, y que las mujeres tenían su reino en un hogar creado ahora para ellas con todas las comodidades. Series de televisión actuales, como *Mad Men*, nos muestran las dificultades con que se encontraban las mujeres en ese momento, y las estrategias de supervivencia que estas tenían que poner en marcha.

Beauvoir realiza una detallada y explícita descripción e interpretación de la iniciación sexual de las jóvenes, enfocada a preservar su castidad ante el matrimonio. Se detiene también en la figura de la lesbiana, para mostrar que es un error pensar en

su sexualidad como «un complejo de virilidad». Esto nos indica, según señala Beauvoir, que cada vez que la mujer no se comporta de acuerdo con lo prescrito a las mujeres —la heterosexualidad, en este caso— se declara que se identifica con el varón. La lesbiana, por consiguiente, no es considerada por Beauvoir «una mujer fallida» como interpretaba el psicoanálisis en su época.

Beauvoir dedica un extenso análisis a la situación de la mujer casada y a la maternidad, pues ambas son las situaciones que dominan la vida de la mayoría de las mujeres. Matrimonio y maternidad son el destino tradicional reservado para las mujeres: el tradicional *Kinder, Küche, Kirche* («niños, cocina, iglesia»), las tres K, atribuido al káiser Guillermo II de Prusia, y que sobreviviría tanto en regímenes totalitarios como en los democráticos. El universo de las mujeres delimitado por su marido y sus hijos, en el que solo cabe la dedicación al cuidado de estos.

Beauvoir critica con dureza el matrimonio, por su falta de reciprocidad, su asimetría. No se trata de una cuestión de caracteres, o de mala voluntad, sino de la misma institución matrimonial. Mientras que el varón puede experimentar el cambio, el progreso, en su trabajo y en la vida pública, y cuando «está cansado de ese vagabundeo funda un hogar, se fija en un lugar, se ancla en el mundo», la mujer no tiene más tarea que «mantener y conservar la vida en su pura e idéntica generalidad, perpetuar la especie inmutable, asegurar el ritmo igual de las jornadas y la permanencia del hogar». Es cierto, reconoce Beauvoir, que ya en la época en la que escribe el libro, las mujeres habían alcanzado cierta emancipación dentro del matrimonio, «y pueden dar la impresión de una perfecta igualdad», sin embargo, añadía que «en tanto el hombre conserve la responsabilidad económica, eso no es más que una ilusión».

Beauvoir señala, además, que el problema en el caso de las mujeres es que la dependencia está interiorizada, pues han sido educadas y socializadas en la creencia de que, al menos, una parte de tiempo considerable de sus vidas, serán dependientes de los varones. Y también, como añade, en caso de que encuentren un trabajo, «actualmente [1949] es muy difícil conciliar el trabajo con la maternidad».

Otras experiencias de lo femenino: la prostitución

Beauvoir, al igual que aborda otros temas con valentía, como la sexualidad o el aborto, también plantea en *El segundo sexo* la situación de la prostituta, desde un enfoque poco habitual, pues compara a la mujer casada con la prostituta en su situación de subordinación al varón:

> Para ambas, el acto sexual es un servicio; una se compromete para toda la vida con un hombre, y la otra tiene muchos clientes que la mantienen. La esposa es defendida por un hombre contra los demás, y la prostituta es defendida por todos los hombres contra la exclusiva tiranía de cada uno. En ella se resumen a la vez todas las figuras de la esclavitud femenina.

Matrimonio y prostitución serían correlativos, dos caras de una misma moneda: las mujeres «honestas» y las mujeres «perdidas». Para Beauvoir ambas están oprimidas; la diferencia, sin embargo, es que «la mujer casada es respetada como persona humana, y este respeto empieza a dar jaque seriamente a la opresión. La prostituta, por el contrario, no tiene los derechos de una persona».

Beauvoir señala también que la posición de muchas mujeres casadas sería muy similar a la de las cortesanas de la Antigua Grecia, las hetairas. Aparentemente, estas se encontrarían en un nivel de elección mayor que el de las prostitutas de la calle, pero solo es una falsa apariencia:

> Su «independencia» es el anverso engañoso de mil dependencias […] La más bella (de las hetairas) nunca está segura del mañana, porque sus armas son mágicas, y la magia es caprichosa; está atada a su protector —marido o amante— casi tan estrechamente como una esposa «honrada» a su marido.

Sobre lo que nadie habla: la vejez

> Para la sociedad, la vejez parece una especie de secreto vergonzoso del cual es indecente hablar […] Justamente por eso escribo este libro: para quebrar la conspiración de silencio.
>
> SIMONE DE BEAUVOIR, *La vejez*

El tema de la vejez está presente en la obra de Beauvoir de una manera constante. También aparece en *El segundo sexo*, al tratar la situación de las mujeres viejas. Pero es en su gran y última obra, *La vejez*, donde dedica al tema un exhaustivo análisis. Sin duda, hay una continuidad conceptual entre *El segundo sexo* y *La vejez*: en ambas la autora plantea el distanciamiento de lo biológico para insistir en la elaboración cultural (sobre los cuerpos viejos, en este caso). Y también en ambos casos, tanto las mujeres como los viejos, serán considerados como «el Otro» en la sociedad y la cultura. Nos encontramos, pues, con un devenir vieja o viejo, con un proceso que está marcado por la separación del mundo común, el alejamiento del mismo.

Pero, además, Beauvoir recalca que también se produce una asimetría en la vejez masculina y la femenina. Mientras que los hombres, al alcanzar edades avanzadas, son considerados «los sabios de la tribu», como podemos seguir observando incluso actualmente en las altas esferas del poder político y económico, las mujeres viejas representan la decrepitud absoluta, asociada, como sería el caso histórico de las brujas, con la maldad. En realidad, su tratamiento de la vejez, al igual que el de la condición de la mujer, nos muestra que su filosofía se dirige por terrenos inexplorados habitualmente.



Avaricia, de Alberto Durero, está datada en 1507 y actualmente se conserva en el Museo de Historia del Arte de Viena.

Frente a la común noción de los filósofos de un sujeto abstracto que interpreta el mundo que le rodea, Beauvoir se propone analizar cómo el mundo es interpretado desde un cuerpo particular —sexuado o envejecido— y cómo, a su vez, ese mundo exterior —llámese cultura o sociedad— nos interpreta según nuestras características corporales. Junto al androcentrismo, que hemos visto en páginas anteriores, tendremos que añadir, en el caso de la vejez, lo que se denomina contemporáneamente *edadismo*, referido a las causas de exclusión social. Este término indica discriminación por razón de la edad y proviene del inglés *ageism*, que comenzó a ser utilizado a finales de los años sesenta por los gerontólogos en Estados Unidos, en analogía a «sexismo» y «racismo».

Con estas dos obras, *El segundo sexo* y *La vejez*, Beauvoir nos presenta un formidable panorama de las distintas opresiones que habían sido desatendidas por la filosofía y el pensamiento en general. De igual manera que, como dijimos, *El segundo sexo* es un libro a contracorriente, también lo es *La vejez*, pues muy pocos filósofos (Cicerón, Jean Améry) han dedicado alguna obra al tema. Hay, por tanto, una importante laguna en la filosofía con esta cuestión, y el libro de Beauvoir es pionero en este sentido.

La primera confrontación de Beauvoir con el tema de la vejez es examinar si se trata meramente de un proceso biológico. Después de un minucioso análisis de los mitos sobre la vejez, la elaboración histórica de la misma y las representaciones

culturales de los viejos, la conclusión a la que llega es que se trata de un hecho biológico mediado culturalmente, es decir, al igual que «la mujer» es una categoría social, la «vejez» es algo más que el paso del tiempo sufrido por el cuerpo, tiene una dimensión cultural que, a su vez, condiciona nuestra dimensión existencial como viejos: «Si la vejez, como destino biológico, es una realidad transhistórica, no es menos cierto que ese destino es vivido de manera variable según el contexto social». La vejez, desde la biología, observa Beauvoir, se asimila con la enfermedad. «Viejo» y «achacoso» serían sinónimos. Pero si bien la vejez forma parte de un proceso vital, lo relevante son las circunstancias sociales y económicas que rodean a ese proceso.

Más que un proceso biológico, entonces, es una experiencia existencial marcada por la consideración cultural sobre la misma. Lo que para Beauvoir comparten las mujeres y los viejos es que ambos son considerados como lo Otro, lo que implica, como hemos visto en el caso de la mujer, la falta de reciprocidad. Si los jóvenes y los adultos tienen sus propios proyectos y fines, por el contrario, «el viejo —salvo excepciones— ya no hace nada. El tiempo lo lleva hacia un fin —la muerte— que no es *su* fin, que no es establecido por un proyecto». La —aparente— falta de proyectos en los viejos los aleja de la posibilidad de reconocimiento y reciprocidad. El viejo o la vieja son el Otro, tanto para los jóvenes y los adultos como para sí mismos. Para los demás, la vejez es algo en lo que no se reconocen, «la vejez es algo que les sucede a otros». No hay un reconocimiento de su humanidad:

> Si los viejos manifiestan los mismos deseos, los mismos sentimientos, las mismas reivindicaciones que los jóvenes, causan escándalo; en ellos, el amor, los celos, parecen ridículos; la sexualidad, repugnante; la violencia, irrisoria. Deben dar ejemplo de todas las virtudes. Ante todo se les exige serenidad […] O por su virtud o por su abyección, se sitúan fuera de la humanidad.

Por consiguiente, «lo humano» se reviste en realidad de atributos muy reconocibles: un varón joven o en edad adulta. De otro lado, esta consideración de «ser el Otro», de la alteridad, se produce también en el propio sujeto que envejece; nos encontramos con la dificultad de reconocernos nosotros mismos en la vejez, de asumirla. «Nos negamos a reconocernos en el viejo que seremos […] El adulto se comporta como si nunca hubiera de llegar a viejo», dice Beauvoir. Francisco de Goya pintó su autorretrato —argumenta la autora— cuando tenía setenta años; sin embargo, se retrató como un hombre de cincuenta. Los viejos, por tanto, no son ese yo que llegaremos a ser, hay una separación, un distanciamiento y una negación respecto a lo que representan: «La vejez es particularmente difícil de asumir porque siempre la habíamos considerado como una especie extranjera: ¿entonces me he convertido en otra mientras sigo siendo yo misma?».

Si la vejez connota culturalmente lo negativo, «una parodia de la vida», en el caso de las mujeres la situación es más dramática, pues en «la vieja» se entrecruzan ambas representaciones sociales de la desigualdad: la vejez y lo femenino. La vieja es esa figura, denostada, rechazada y ridiculizada en obras de la literatura universal, como el clásico español *La Celestina*. Como apunta Beauvoir:

> Ni en la literatura ni en la vida he encontrado ninguna mujer que considerara su vejez con complacencia. Tampoco se habla jamás de «una hermosa anciana»; en el mejor de los casos, se la califica de «encantadora». En cambio, se admira a ciertos viejos hermosos […] El pelo blanco, las arrugas, no contradicen el ideal viril de la fuerza y la inteligencia.

Beauvoir es pionera al hablar del cuerpo de las mujeres ancianas, de su sexualidad, un tema que era y sigue siendo tabú. Todavía en la actualidad es difícil encontrar, por ejemplo, películas que traten la sexualidad de las mujeres mayores, ni tan siquiera que tengan como papel protagonista a mujeres de cierta edad. La mujer mayor deja de ser un sujeto erótico y, por lo tanto, en realidad deja de ser sujeto, pues ya no es deseable, de acuerdo con los cánones de belleza habituales, identificados con la juventud o incluso la preadolescencia, como puede verse, por ejemplo, en los desfiles de moda actuales. La mujer vieja ha perdido su «inmanencia», su naturaleza reproductiva, y, en consecuencia, se subraya su inutilidad. Reducida a un cuerpo, ahora inservible desde el punto de vista de la belleza y la reproducción, esa corporalidad marca, una vez más, según señala Beauvoir, su situación en el mundo:

> Achacosa, fea, vieja, la mujer produce horror. Se dice que está marchita, ajada, como se diría de una planta. Ciertamente, entre los hombres también la decrepitud espanta; pero el hombre normal no experimenta a los demás hombres en tanto que carne; no tiene con esos cuerpos autónomos y extraños más que una solidaridad abstracta. Es sobre el cuerpo de la mujer, ese cuerpo que le está destinado, sobre el que el hombre experimenta sensiblemente la decadencia de la carne.

¿Cómo reacciona la sociedad ante la vejez? El problema, señala Beauvoir, es que los viejos ya no están dentro del sistema productivo, no son «útiles» en términos económicos. Como mucho, pueden ser consumidores, eso parecen demostrarnos los sectores económicos y de servicios dirigidos actualmente a «la tercera edad». Con la vejez se acrecienta la precariedad económica, produciéndose un empobrecimiento que afecta a sus condiciones de vida, y añade Beauvoir: «Todo el mundo lo sabe: la situación de los viejos hoy [1970] es escandalosa». La autora de *La vejez* ya maneja datos de la situación de su época que apoyan estas afirmaciones. Podemos decir que, hoy en día, con precarios sistemas de políticas públicas de bienestar, la situación económica de los viejos hace que se sitúen en uno de los grupos más vulnerables —

junto con la infancia— respecto a la pobreza. La cuestión está, entonces, en plantearnos si podría ser de otra manera. Para Beauvoir, la situación de los viejos es una prueba «del fracaso de nuestra civilización». Todo su pensamiento crítico, al igual que había mostrado también con la situación de la mujer, aflora aquí:

> Cuando se ha comprendido lo que es la condición de los viejos, no es posible conformarse con reclamar «una política de la vejez» más generosa, un aumento de las pensiones, alojamientos sanos, ocios organizados. Todo el sistema es lo que está en juego y la reivindicación no puede sino ser radical: cambiar la vida.

No es, por tanto, una política coyuntural la que demanda, sino un cambio completo —y complejo— de nuestras mismas categorías existenciales, lo mismo que reclama también para alcanzar una sociedad más igualitaria entre mujeres y hombres.

La desnaturalización de la desigualdad: el género como construcción

En gran medida, toda la explicación de Beauvoir sobre la opresión —tanto de las mujeres como de los viejos— se expresa en torno a la «construcción» cultural y social de lo que es ser «una mujer» (o «ser viejo»). Ese constructivismo cultural, representado en los mitos, la historia, las representaciones artísticas, entre otras, va tejiendo un espeso ropaje que se pone sobre los cuerpos. Beauvoir no utiliza el término «género», pues este, como veremos en el siguiente capítulo, corresponde a un momento de elaboración posterior, a principios de los años sesenta. Pero sí que podemos encontrar una anticipación de su significado que, precisamente, desarrollará la teoría feminista posterior. Veamos algunos de estos rasgos ya presentes en *El segundo sexo*:

En primer lugar, la separación entre lo natural o biológico (el cuerpo) y la interpretación cultural sobre ese cuerpo (el género). Este sería el significado principal de la frase «No se nace mujer, se llega a serlo», en donde el «llegar a serlo» implica un complejo proceso cultural de prescripciones, de mandatos acerca de lo que significa «ser una mujer». Como hemos visto, por medio de la educación se comienzan a construir ya esos seres diferenciados que van a ser mujeres y hombres. La idea de que las «mujeres» no son un producto natural, sino artificial, en el que la educación desempeña un papel fundamental, ya había sido puesto de manifiesto por el feminismo ilustrado; así, Mary Wollstonecraft señalaba, en 1792, que lo que se ha presentado como atributos naturales de las mujeres (la vanidad, la coquetería, la debilidad, etc.), no son sino el producto de la educación recibida, es decir, un resultado cultural y social que se presenta como natural e innato. Tanto para Wollstonecraft como para Beauvoir, desanudar ese lazo de la «naturalización» se presenta como uno de los objetivos primordiales de sus análisis.

En segundo lugar, el dato biológico no implica ninguna «esencia inmutable». No nacemos con una esencia que nos haga ser de una manera o de otra, sostener un modo de situarnos ante la vida u otro. Por el contrario, a partir de nuestro nacimiento, nos son asignadas unas narrativas culturales diferenciadas. En este sentido, la filosofía beauvoiriana es una filosofía marcadamente *antiesencialista*, frente a discursos sobre lo femenino o «el eterno femenino», reproducido constantemente tanto por los filósofos (la misoginia del romanticismo sería un buen ejemplo de ello), la literatura o la cultura popular. Dice Beauvoir:

> La «verdadera mujer» es un producto artificial que la civilización fabrica como en otro tiempo fabricaba castrados; sus pretendidos «instintos» de coquetería, de docilidad, le son insuflados del mismo modo que al hombre el orgullo fálico; el hombre no siempre acepta su vocación viril; la mujer tiene buenas razones para aceptar menos dócilmente aún la que le ha sido asignada.

De acuerdo con este mito del eterno femenino, de carácter casi místico, las mujeres serían designadas —heterodesignadas— por los hombres (nunca por ellas mismas), atribuyéndoles cualidades o atributos dispares: son incomprensibles, enigmáticas, irracionales, caprichosas, livianas, malas compañeras para las otras mujeres…, o bien su contrario: cariñosas, conciliadoras, detallistas… Como señala la filósofa española Amelia Valcárcel, nos encontramos con la denominación de las mujeres bajo un genérico colectivo que las hace a todas iguales: «Todas las mujeres son “la mujer”, y lo que se afirma de ese “la mujer” es válido sin fisuras para todas y cada una de ellas, se adapten estas al caso o no». El filósofo Kierkegaard lo expresaría claramente: «La mujer es una criatura infinita, y en consecuencia, un ser colectivo; la mujer encierra en sí a todas las mujeres». Esta heterodesignación, como indica Celia Amorós, implica una atribución de identidad colectiva en donde es difícil la individualidad: las mujeres quedarían así constituidas como el grupo de «las idénticas», intercambiables unas por otras, indiferenciadas en su individualidad, unidas por una «esencia» compartida.

En tercer lugar, «Se llega a ser mujer» es un alegato contra el *determinismo biologicista*. La anatomía no guía nuestro destino. O dicho en términos más descarnados, con las palabras de Beauvoir: «No hay que deducir que sus ovarios la condenan a vivir eternamente de rodillas». De acuerdo con la filosofía existencialista, como hemos visto, el individuo se define por su libertad y su proyecto: «Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica de femenino».

Y como señaló Beauvoir en *El segundo sexo*, precisamente el drama de la mujer es que, siendo individuo, y por tanto, aspirando también a su propia trascendencia y libertad, la interpretación cultural y social de su cuerpo, del dato biológico, la reduce a un destino ligado a la reproducción de la especie: la mujer como madre, cuidadora, dedicada al trabajo reproductivo y situada en la esfera doméstica como su lugar «natural». No hay destinos biológicos, sino solo imposiciones culturales y sociales. En este sentido, el «mensaje» de *El segundo sexo*, y probablemente una de las razones de su éxito después de tantos años, es decir a las mujeres: «Podéis hacer lo que queráis, podéis ser proyectos, trascendencia. No estáis determinadas por vuestro cuerpo».

En cuarto lugar, y ligado a todo lo anterior, con la desarticulación entre la naturaleza y la construcción cultural, Beauvoir también lleva a cabo algo que es paradigmático de la teoría feminista, como es la desnaturalización de la desigualdad. La naturaleza de hombres y mujeres es diferente, pero de esa diferenciación no cabe deducir la desigualdad, es decir, de la diferencia biológica no podemos deducir la desigualdad social. En términos filosóficos, esto es lo que se ha llamado la falacia naturalista.

Por último, si «ser mujer» es una imposición cultural, y no es algo dado, entonces cabe subvertir los significados culturales de género y modificar los roles sociales. «Para explicar sus limitaciones, hay que invocar, pues, su situación, y no una misteriosa esencia: el porvenir sigue ampliamente abierto», dice Beauvoir. Por consiguiente, si el género es construcción, entonces cabe construirlo de otra manera, o deconstruirlo en su totalidad. Esta será, precisamente, una de las líneas de fuga —a partir de Beauvoir— del feminismo de la Tercera ola. El camino hacia una sociedad «postgenérica» abriría nuevas posibilidades en donde las mujeres no estuviesen determinadas socialmente por su biología.

La falacia naturalista

La palabra «falacia» aparece definida en el *Diccionario de la Lengua* como «engaño, fraude o mentira con que se intenta dañar a alguien». En el terreno filosófico, se llama «falacia» a un tipo de argumentación que expresa un modo de razonamiento incorrecto. El filósofo escocés David Hume, del siglo XVIII, planteaba la falacia naturalista al señalar que del «ser» no puede deducirse el «deber ser», esto es, «no se pueden derivar lógicamente conclusiones prescriptivas o morales de premisas descriptivas o fácticas, ni viceversa». Un ejemplo clásico de esta falacia lo encontramos en la filosofía de Aristóteles, quien defendía que hay hombres que, por naturaleza, no tienen un alma elevada y, entonces, solo pueden aportar al bien común el trabajo que realizan con su cuerpo. Pues bien, de esa naturaleza humana diferente —de los inteligentes respecto a los menos despiertos— Aristóteles deduce que hay hombres que *deben* ser esclavos. Posteriormente, la filosofía positivista de principios del siglo XX explicaba esta falacia añadiendo que de lo natural no pueden deducirse y prescribirse valoraciones morales. De acuerdo con esta falacia, entonces, lo natural (identificado con lo fáctico) sería la medida de lo bueno. De los hechos se deducen valores. Se identifica «lo bueno» con «lo natural».

Veamos un ejemplo de ello, en donde se deduce la desigualdad de «lo natural». Rousseau insiste en su obra *Emilio o de la educación* (1762) que es la anatomía la que marca las diferencias, no solo físicas, sino morales, entre hombres y mujeres.

Este tipo de argumentos naturalistas se suelen utilizar en las justificaciones del sexismo, del racismo y de aquellas ideologías que «naturalizan» la desigualdad: «los negros son diferentes, y por lo tanto, es natural que sus derechos sean diferentes» o «cada sexo tiene sus tareas: las mujeres son las que tienen que ocuparse de cuidar a los niños, mientras que los hombres son más aptos para el trabajo fuera de casa». La desigualdad, por el contrario, no está en la biología; tampoco la igualdad. Igualdad y desigualdad son construcciones culturales.

Los caminos de la liberación: el sujeto libre «mujer»

Puesto que, siguiendo a Beauvoir, «la mujer» no es algo natural, sino una creación cultural, entonces cabe determinar qué cambios culturales serían necesarios para modificar su situación y qué beneficios reportarían estos a la sociedad en su conjunto.

Para ello, Beauvoir comienza preguntándose si la entonces reciente incorporación de la mujer al mercado de trabajo era suficiente para pensar que los cambios ya se estaban produciendo: «La mujer "moderna" acepta los valores masculinos: se jacta de pensar, actuar, trabajar, crear igual que los hombres […] afirma que es su igual». Sin embargo, la pensadora llega a la conclusión de que esta situación es engañosa, porque «la mujer reclama la igualdad abstracta que se le ha garantizado, y el hombre la desigualdad concreta que constata». De este modo, por medio del trabajo la mujer se gana la independencia económica —tan importante— pero no se cambian las estructuras sociales, profundamente masculinas. Así, las mujeres entran a trabajar en un mundo de hombres, y ellas deben adaptarse, por ejemplo, a horarios laborales pensados para varones que tienen en casa esposas que resuelven las cuestiones de la esfera doméstica. La incorporación de ellas al mercado laboral no había producido los esperados cambios en la estructura social. «La mayoría de las mujeres que trabajan no se evaden del mundo femenino tradicional», señala Beauvoir. En términos contemporáneos, diríamos que las mujeres trabajadoras se encuentran sometidas a la «doble jornada», esto es, a la realización del trabajo asalariado fuera de casa y a la de las llamadas «tareas domésticas» o trabajo reproductivo dentro del hogar, repercutiendo esta sobrecarga en su bienestar y salud. Dice Beauvoir al respecto: «A causa de todas las tareas que asumen, de las contradicciones en las que se debaten, las mujeres están incesantemente acosadas hasta el límite de sus fuerzas […] Es todavía esclavizada a las cargas que implica tradicionalmente la feminidad, como la mujer aborda una carrera».

Por consiguiente, además de la independencia económica por medio del trabajo, para Beauvoir son necesarios otros cambios: «Es preciso que la mujer eche una piel nueva y se corte sus propios vestidos»; y estos cambios profundos requieren «una evolución colectiva» en la que no están implicadas solo las mujeres, sino también los hombres y toda la sociedad en su conjunto. Para Beauvoir, algo parecido a esos cambios colectivos se reflejaron en las promesas (incumplidas finalmente) por la Revolución soviética: trabajo, educación igualitaria, libertad sexual y maternidad libre. Con ello, trazó cuál sería su programa hacia la igualdad, en el que apuntaba que no hay salidas individuales a la situación, sino únicamente salidas colectivas:

- *Igualdad económica*, que impidan las dependencias económicas de las mujeres. Para ello, se requiere un acceso al mundo laboral en condiciones igualitarias.
- *Educación igualitaria*, es decir, que la niña fuese educada «con las mismas exigencias y los mismos honores, las mismas severidades y las mismas licencias que sus hermanos, participando en los mismos estudios, en los mismos juegos, prometida a un mismo porvenir, rodeada de hombres y mujeres que se le presenten sin equívocos como iguales». Recordemos que, en Francia, la educación mixta no se legalizó hasta 1957.
- Cambios en las *relaciones amorosas y sexuales*, de tal manera que las mujeres puedan asumir libremente su sexualidad. Una educación sexual, dice Beauvoir, haría que la joven «no buscase en el varón un semidiós, sino solamente un camarada, un amigo, un compañero, no se apartaría de asumir por sí misma su existencia: el erotismo, el amor, adoptarían el carácter de una libre superación, y no el de una dimisión, y ella podría vivirlos en una relación de igual a igual».

Pero, sobre todo, Beauvoir hace una apelación a las ventajas de la liberación de la mujer de su condición de alteridad absoluta: no es ella únicamente la beneficiada, sino toda la sociedad:

> Liberar a la mujer es rechazar encerrarla en las relaciones que mantiene con el hombre, pero no negarlas; aunque la mujer se afirme para sí, no dejará de existir también para él. Reconociéndose mutuamente como sujetos cada uno, seguirá, sin embargo, siendo una alteridad para el otro; la reciprocidad de sus relaciones no suprimirá los milagros que engendra la división de los seres humanos en dos categorías separadas: el deseo, la posesión, el amor, el sueño, la aventura, seguirán teniendo su sentido.

Plantea, pues, las posibilidades de una sociedad igualitaria, una nueva sociedad que está por venir. La coherencia interna de la propuesta de Beauvoir se basa en que presenta todo un programa deconstructivo en el que ha ido desarticulando minuciosamente la elaboración cultural sobre la subjetividad femenina, señalando sus incoherencias y falacias. Pero no se queda ahí, sino que nos propone también una tarea constructiva hacia el futuro inmediato: el cambio de las estructuras sociales y culturales que obstaculizan la igualdad. Tarea sin duda compleja y difícil, y en la que seguimos empeñados. Queda al lector o lectora de estas páginas el discernir si el diagnóstico apuntado por Beauvoir difiere o no de nuestras sociedades actuales, si ha cambiado sustancialmente o si sus propuestas de cambio siguen siendo pertinentes.

Masculinidades

El cuestionamiento de los roles sociales de género impuestos a las mujeres, ha supuesto también, en las últimas décadas, un replanteamiento de lo que significa culturalmente «ser un hombre», y cuáles son los mecanismos por medio de los que estos también «se hacen». Los estudios sobre la masculinidad comienzan a aparecer en los años ochenta. Como señalan Marta Segarra y Àngels Carabí, «en estos estudios, los investigadores son críticos respecto a la manera en que se perfila tanto al hombre como los ideales tradicionales masculinos que encarna. Estudian la masculinidad como una experiencia propia del varón, antes que como paradigma universal de la experiencia humana […] Del mismo modo, conscientes de que no solo un reconocimiento de las limitaciones puede conducir a un cambio, ahondan en la historia para recuperar y reforzar modelos masculinos positivos que se alejen del estereotipo masculino».

Entre las líneas temáticas que se desarrollan estarían la relación de la masculinidad con el poder, las violencias masculinas, los significados de la paternidad o las sexualidades no hegemónicas. «¿Qué significa ser hombre?» se analiza, por tanto, como una construcción cultural cargada de significados que, en muchos casos no solo son nocivos para las mujeres, sino que también lo son para los hombres. Se produce una búsqueda de modelos alternativos a las masculinidades tradicionales y a la crítica de los privilegios asociados a la masculinidad. Esto implica, necesariamente, un cambio de actitudes, valores y comportamientos de los hombres en relación con el cuidado hacia otros y la corresponsabilidad en la esfera privada.

Para Michael Kaufman, «se trataría de identificar cómo el orden de género oprime también a los hombres y cómo para mantener su lugar como hombres es necesario ejercer violencia contra las mujeres, contra otros hombres (precisamente los que no se acomodan a ese orden, cuestión que identifica la homofobia, por ejemplo, como algo constitutivo de la hegemonía masculina) y contra sí mismos».

El legado de Simone de Beauvoir

Lo personal es político

Tras la publicación de *El segundo sexo* en 1949 y el escándalo que provocó, el silencio cayó sobre el libro. Aunque era leído ampliamente por mujeres de todo el mundo, no produjo cambios inmediatos en el pensamiento. No tuvo una audiencia o interlocución en el ámbito académico. No fue hasta los años sesenta cuando una nueva generación de pensadoras feministas comenzaría a trabajarlo y a explorar en otras direcciones lo que allí se decía.

Como hemos visto, a principios de los años sesenta del siglo XX, comienza la denominada Segunda ola de feminismo. En Estados Unidos empiezan a crearse grupos de autoconciencia de mujeres, independientes de otras organizaciones políticas, con el propósito de analizar la opresión y subordinación de las mujeres. Si en Beauvoir veíamos que para ella era fundamental atender a la *experiencia vivida* por las mujeres para dar cuenta de su subordinación, estos grupos se dirigirán a crear espacios en los que estas puedan expresar libremente sus experiencias vitales, compartiéndolas.

Su objetivo, en consecuencia, era adquirir una autoconciencia colectiva de la subordinación y hacer visibles las experiencias de las mujeres como experiencias sociales y políticas. En términos beauvoirianos, diríamos que se proponían analizar qué significa «ser mujer» como experiencia colectiva. No se trataría, por tanto, de pensar en términos de relatos individuales, sino de expresar relatos colectivos. Así, por ejemplo, el que una mujer declarara ser víctima de la violencia de su pareja no se debía a que tuviese un «problema individual», sino que se interpretaba como parte de un problema colectivo de las mujeres, como un problema estructural y, por eso mismo, político. Se proponían, en este sentido, la reconstrucción crítica y colectiva del significado de la experiencia social de ser mujer, tal y como las mujeres la viven. Afloraron temas como la sexualidad, la violencia, los estereotipos de género o la maternidad, cuestiones todas ellas tradicionalmente ubicadas dentro de «lo privado» y, en consecuencia, carentes de significación política o de interés público.

El eslogan que se acuñó en esos años, con el que se identifica al feminismo de la Segunda ola, fue: «Lo personal es político». Con ello ponían el acento en la significación política de los temas privados; por ejemplo, aspectos como quién cuida a los ancianos en nuestros hogares, quién realiza las tareas domésticas o quién lleva a los niños al médico, tienen consecuencias más allá de la esfera privada: son cuestiones políticas, pues suponen una asignación desigual de roles entre mujeres y hombres, una estructuración política de nuestras sociedades y un trabajo que, aunque no sea asalariado, tiene repercusiones económicas, pues proporciona un bienestar material que recae tradicionalmente sobre las mujeres y no sobre el Estado en términos de guarderías públicas, residencias y centros para mayores, etc.

De alguna manera, el feminismo de la Segunda ola ponía de manifiesto algo que es característico ya de la investigación feminista y que encontrábamos en Beauvoir: la conexión entre la teoría y la práctica, o, si se quiere, entre la elaboración de categorías conceptuales, el análisis sistemático y las experiencias. Tanto Beauvoir como las pensadoras de la Segunda ola identificaron los nodos centrales de la subordinación (cuerpo, biología, sexualidad…) a partir de las experiencias de las propias mujeres. Recordemos en este punto que el existencialismo sostenía que «la existencia precede a la esencia», y es esa misma «existencia» la que Beauvoir despliega en *El segundo sexo*. El giro que realiza el feminismo de la Segunda ola es señalar no solo que esa existencia de las mujeres está cargada de interpretaciones culturales, sino que, además, esa existencia está también atravesada por relaciones de poder, esto es, por lo político, por relaciones de dominio y control.

Los dos libros representativos de la época son *La mística de la feminidad* de Betty Friedan (1963) y *Política sexual* de Kate Millet (1970). En sus últimos viajes a Estados Unidos, Beauvoir visita a Friedan. Todo el programa antiesencialista de Beauvoir encuentra reflejo en el análisis que hace Friedan de la exaltación de la feminidad que permea la cultura estadounidense de los años sesenta. La influencia de Beauvoir en esta obra fundacional del feminismo estadounidense del siglo XX es innegable, y reconocida por la misma Friedan (de hecho, dedica *La mística de la feminidad* a Beauvoir). La esencia del mensaje de Friedan a las mujeres podría resumirse diciendo: «Sal de casa y encuentra un trabajo». Beauvoir, sin embargo, sería más escéptica, como hemos visto, respecto a que la liberación venga únicamente por la vía del trabajo, porque, según ella, hace falta, además, un cambio de las estructuras sociales. Podríamos decir que Friedan era más liberal que Beauvoir en sus propuestas, centradas sobre todo en las reformas legales para alcanzar la igualdad.

Kate Millet, por su parte, no cita a Beauvoir, aunque reconoce su influencia, señalando sin embargo que su obra tiene un enfoque más político que *El segundo sexo*. Efectivamente, para Millet, «el sexo es una categoría social impregnada de política», de tal manera que «el dominio sexual es la ideología más profundamente

arraigada en nuestra cultura, por cristalizar en ella el concepto más elemental de poder». La sexualidad, entonces, y más concretamente la heterosexualidad, se desplaza ahora al centro del debate como forma de dominación, despojándola de su carácter «natural» y politizándola. Con ello Millet allanaba el camino a los análisis de un feminismo posterior.

Economía de los cuidados

Podríamos poner muchos ejemplos de «Lo personal es político», relacionados con la violencia doméstica, por ejemplo. Pero veamos una de las que ha despertado más interés últimamente en el terreno de la economía en un contexto de globalización: la economía de los cuidados.

La palabra «cuidados» (*care*, en inglés) indica una amplia gama de actividades, no solo físicas, que incluyen en términos generales proporcionar bienestar (material y emocional) a otras personas (sin que tengan que ser necesariamente familiares). Tendríamos así, bajo el «cuidado», las tareas domésticas, la atención a los menores y el cuidado a los ancianos o a los enfermos. Se trataría del sostenimiento de la vida, tanto desde el punto de vista físico como emocional. Tradicionalmente, este ha sido un trabajo realizado por las mujeres, en su rol de cuidadoras. Es un trabajo invisible para el Estado (se le ha llamado «la cara oculta del Estado del Bienestar») y habitualmente no está remunerado.

Los cambios en el modelo de familia tradicional, la incorporación de la mujer al mercado de trabajo y la ausencia todavía de una incorporación masculina a los cuidados han traído consigo la llamada «crisis de los cuidados», que ha puesto de manifiesto esa trascendencia social y política de lo que se consideraban «asuntos privados». Esta crisis, presente fundamentalmente en los países del Norte, ha provocado la exportación de cuidados desde los países del Sur. Así, nos encontraríamos con mujeres bolivianas o peruanas cuidando niños y ancianos en Alemania, mujeres que a su vez han tenido que dejar el cuidado de los suyos en manos ajenas. La socióloga María Ángeles Durán, en su ensayo *El trabajo no remunerado en la economía global* señala que, en la actualidad, «dos mil millones de hogares en el mundo producen servicios para garantizar el bienestar de sus habitantes. Sin embargo, esta masiva producción no la recogen el PIB ni otros indicadores macroeconómicos».

Feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia



Marcha a favor de la liberación de la mujer en Washington, 1970.

Para comprender la ubicación de Beauvoir dentro del mapa de la teoría feminista contemporánea y, sobre todo, para entender también cuáles son las diferencias que la alejan de otras posiciones, es necesario que nos fijemos en las dos derivaciones más importantes de la teoría feminista: el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia.

Estos dos tipos de feminismos corresponden a un debate que atraviesa la Segunda ola y las décadas posteriores y que continúa hasta la irrupción de la Tercera ola, momento en el que el binomio igualdad/diferencia queda obsoleto.

Beauvoir se ubicaría en el feminismo de la igualdad. Este feminismo se caracteriza por ser una teoría universalista, es decir, por señalar que todos los seres humanos son iguales, sin distinciones de ningún tipo. Plantea un igualitarismo sin fisuras. Su origen se sitúa en el feminismo ilustrado, en autoras como la ya citada Mary Wollstonecraft y, posteriormente, en las sufragistas. De acuerdo con ese origen situado en la Ilustración, sus ideales serían la universalidad de la razón, la emancipación de los prejuicios, la aplicación del principio de igualdad y la idea de progreso. Las diferencias sexuales serían vistas desde esta tradición universalista ilustrada como una construcción social, producto, entre otras cosas, de la educación que reciben las mujeres. Lo que reclaman es la eliminación de las diferencias y alcanzar la igualdad entre hombres y mujeres. Para ello son necesarias reformas legales y sociales que eliminen las diferencias causantes de las desigualdades. Al

igual que Beauvoir, no se trata de negar las diferencias, sino de poner de manifiesto cómo estas son creadas y valoradas, y cómo generan una falta de reciprocidad. La sociedad a la que se aspira sería entonces una sociedad con sexos, con diferencias sexuales, pero sin géneros, o postgenérica, donde hubiese seres humanos con independencia de sus características biológicas.

El feminismo de la diferencia es cronológicamente posterior al feminismo de la igualdad. Nace en los años setenta, en Estados Unidos y Francia, y poco después también en Italia. Como su propio nombre indica, esta corriente ensalza la diferencia. Al igual que en Estados Unidos se reivindicaba «Black is beautiful», aquí se proclama que ser mujer es valioso, revalorizando «lo femenino». Por consiguiente, este feminismo reivindica los valores culturalmente atribuidos a lo femenino. Para las feministas que defienden esta vía, la cuestión no se centra en igualarse al mundo masculino, a los valores sostenidos desde la masculinidad, sino en reconocerse como sustentadoras de unos valores que son también importantes, como el cuidado hacia los demás, el altruismo o la empatía. Se trataría de valores asociados fundamentalmente a la maternidad y a la socialización diferenciada de las mujeres. Este tipo de afirmación surge también como una reacción a ese rechazo de la maternidad, presente en algunas de las autoras más influyentes de la Segunda ola de feminismo. Las feministas de la diferencia criticaron el predominio de los valores tradicionalmente atribuidos a los varones en la esfera pública, a la vez que defendían otros basados en la experiencia específica y diferenciadora de las mujeres.

El feminismo francés de la diferencia estaría representado por autoras como Luce Irigaray y Hélène Cixous, que emprenden una recusación y distanciamiento expreso de Beauvoir que pesaría en el ámbito académico francés durante bastante tiempo. Ambas elaboran una compleja teoría apoyándose en el psicoanálisis y la lingüística. Irigaray rechaza la igualdad, pues significaría asimilarse al varón. Así, señala:

> Se necesita también cultivar y desarrollar identidad y subjetividad en el femenino, sin renunciar a sí mismas. Los valores de los que las mujeres son portadoras no son suficientemente reconocidos y apreciados, ni siquiera por las mismas mujeres. Sin embargo, son valores de los que el mundo hoy tiene necesidad urgente.

Irigaray critica abiertamente a Beauvoir por querer abolir la diferencia sexual; porque piensa que esta debe ser mantenida. En una abierta crítica a Beauvoir, señala que la cuestión no es: «Una no nace mujer, sino que llega a serlo a través de la cultura»; y sí en cambio: «He nacido mujer, como un sujeto sexuado, pero todavía tengo que llegar a ser esta mujer que ya soy por naturaleza, y eso solo se logra construyendo un nuevo universo simbólico donde la mujer no se compare siempre con el hombre, sino con ella misma». Negación, pues, de la eliminación de la

diferencia entre hombres y mujeres y valorización de lo femenino. Un programa, como puede verse, absolutamente opuesto al de Beauvoir. Por su parte, el feminismo italiano de la diferencia estaría representado por autoras como Luisa Muraro. De nuevo encontramos aquí un rechazo de la igualdad, y muy especialmente de la igualdad planteada en términos jurídicos, pues representa el poder patriarcal y la asimilación de las mujeres en el orden masculino. Por el contrario, el feminismo de la diferencia afirma la existencia de otro orden simbólico alternativo, que sería el «orden simbólico de la madre»; allí las mujeres podrían encontrar en la madre una figura no reconocida de la autoridad femenina.

Diferentes visiones morales: la justicia y el cuidado

En el libro ya clásico de la psicóloga estadounidense Carol Gilligan, titulado *Con una voz diferente* (1982), se ofrecían las conclusiones de un amplio estudio de campo sobre las respuestas que daban jóvenes varones y mujeres a dilemas morales. Hasta entonces, los estudios relativos al desarrollo moral de los niños y los jóvenes mostraban que este se alcanzaba en una serie de etapas que iban indicando la madurez moral del sujeto en cuestión. Pero además, en esos mismos estudios, las respuestas de las mujeres se ubicaban habitualmente en estadios inferiores del desarrollo moral respecto al de los hombres.

Gilligan demostró que las respuestas de las mujeres no es que fueran consecuencia de estar en un estadio inferior, sino que eran *diferentes*. ¿Qué había ocurrido? Que lo que se entendía como la culminación del desarrollo moral correspondía a lo que Gilligan denominó «una ética de la justicia», mientras que las mujeres hablaban desde una «ética del cuidado», que no se ajustaba al canon de la ética de la justicia. La diferencia entre ambos conceptos es decisiva:

- **Ética de la justicia**: fundada sobre la noción de derechos («tengo derecho a algo»), idea de justicia imparcial y universal, que no atiende al contexto, y centrada en la distribución de bienes y recursos. Pensemos en el siguiente dilema moral: una persona se ve enfrentada a la decisión de tener que robar un medicamento muy caro para salvar a un familiar próximo que lo necesita. ¿Qué debe hacer? Desde una ética de la justicia, la respuesta moralmente correcta sería: «Debe robar la medicina, porque si ponemos frente a frente el derecho a la vida y el derecho a la propiedad privada, el primero es más importante que el segundo».
- **Ética del cuidado**: centrada en las relaciones interpersonales, en el mantenimiento y cuidado de las relaciones con los otros, atendiendo al contexto y primando la responsabilidad hacia el otro. En el caso del dilema moral anterior, se contestaría diciendo: «No debe robar la medicina, pues lo más probable es que vaya a la cárcel y ¿quién cuidará entonces del familiar enfermo? Debe intentar negociar con el farmacéutico».

Los estudios anteriores a Gilligan habían presentado la ética de la justicia como la visión universal sobre la ética. Por el contrario, ella

explicó que una y otra ética representan las voces morales diferenciadas de mujeres (la ética del cuidado) y de hombres (la ética de la justicia). Ese desarrollo moral diferente no es en ningún caso producto de una «naturaleza diferenciada», de un esencialismo, sino de un proceso de socialización desigual, que hace, por ejemplo, que desde pequeñas a las niñas se les enseñe «el cuidado» y el poner atención en las relaciones interpersonales. Para Gilligan, ambas éticas son complementarias, una no está por encima de la otra. Representan dos formas distintas de enfocar nuestra manera de estar moralmente en el mundo.

Del sexo al género

Como hemos dicho anteriormente, Beauvoir no utiliza el término «género». Este es introducido posteriormente en la teoría feminista. Su origen lo encontramos en el uso que le dio el psicólogo estadounidense John Money, a finales de los años cincuenta, al analizar los problemas del hermafroditismo. Para Money, y en oposición al determinismo biológico, tener un cuerpo de hombre o de mujer no implica necesariamente un comportamiento social como tales. O dicho de otra manera, lo que somos —hombres o mujeres— viene marcado por nuestra educación como tales, no por nuestra biología. Se hacía necesario, pues, diferenciar entre el sexo (lo biológico) y eso otro que representaba toda la amalgama de hábitos y comportamientos sociales no innatos, sino adquiridos. A esto último lo denominó «identidad de género» (*gender identity*), esto es, la percepción subjetiva que los individuos tienen sobre sí mismos en cuanto a sentirse hombres o mujeres.

Con la diferenciación entre lo natural y lo cultural, Beauvoir ya había dado el paso hacia un constructivismo: nos «hacemos» y «nos hacen». Ahora hacía falta ponerle un nombre a ese proceso, y este fue el de *género*. Con ello tenemos ya la diferenciación entre el cuerpo como lo dado, el dato inamovible sobre el que se proyecta la marca cultural y social, los estereotipos, los comportamientos, y las demandas y expectativas sociales. «Género» sería, así, la escritura social sobre los cuerpos, una escritura que asigna espacios diferenciados para mujeres y hombres (la casa, el espacio público) y que indica un poder para «construir sujetos», para nombrar lo que es femenino o masculino. El género marcaría, por tanto, una línea divisoria impuesta socialmente, difícil de traspasar.

El feminismo académico anglosajón comenzó a utilizar el término en los años setenta, y ya en los ochenta se extendería su uso como herramienta de análisis, fundamentalmente en las Ciencias Sociales. De acuerdo con las diferentes autoras que desarrollaron esta nueva categoría, el término «género» estaría formado por distintos componentes:

- **La división del trabajo o «división sexual del trabajo»**: consiste en la asignación de diferentes tareas según el sexo. El problema no es tanto la asignación como que esta asignación diferenciada está lastrada por una fuerte carga valorativa: las mujeres se ocupan de «las labores propias de su sexo» —extendidas hoy al sector servicios, fuertemente feminizado— y los hombres, del trabajo productivo. Nos encontramos así con una segmentación sexual del

mercado laboral que se refleja ya, por ejemplo, en las distintas tasas de matriculación por sexos en las diferentes carreras universitarias.

- **La identidad de género**: hace referencia a la autopercepción de un individuo como perteneciente a una de las categorías de género existentes. Hacia los tres años de vida, la identidad de género está ya establecida. Esta no tiene por qué estar en concordancia con el cuerpo sexuado. Por tanto, tendríamos aquí no solo la construcción «hombre» y «mujer», sino también aquellas que constituyen disonancias respecto al cuerpo vivido: heterosexualidad, transexualidad, bisexualidad.
- **Símbolos y metáforas culturales**: como bien había señalado Beauvoir, la construcción cultural de lo femenino y lo masculino se plasma con fuerza en los mitos culturales y sus símbolos. Vemos así como lo femenino se asocia en ocasiones con «la Madre Tierra», o con representaciones contradictorias entre sí: la mujer puede representar culturalmente tanto la pureza como lo impuro o contaminado. Los símbolos y las metáforas nos mostrarían la elaboración de una compleja red de significados mediante los cuales se perpetúan los estereotipos de género.
- **Las instituciones y organizaciones sociales**: corresponden a las llamadas «agencias de socialización», en donde los individuos aprenden las normas de género: la familia, el mercado de trabajo, la escuela o la política y el Estado constituirían esos escenarios del aprendizaje.
- **La normatividad social y las sanciones**: son las expectativas sociales generalmente compartidas respecto a cómo deben comportarse —diferenciadamente— mujeres y hombres. Supone, pues, una serie de prescripciones acerca de cuál debe ser la conducta para unos y para otras («los hombres no lloran», «las mujeres no deben llevar la iniciativa sexual»). Como toda normatividad, puede ser más o menos coercitiva, y también puede ser negociada. Estas normas de comportamiento se reflejan en los *roles de género*, esto es, en nuestros papeles sociales en función de las expectativas que la sociedad tiene respecto a los individuos construidos como hombres y mujeres. Es importante resaltar aquí también la imposición de sanciones en el caso de transgresión de las prescripciones de género. Estas sanciones pueden ir desde la exclusión social, la humillación o el desprecio (pensemos en el caso de los jóvenes homosexuales que reciben el acoso de sus compañeros de escuela), hasta situaciones en las que la transgresión puede pagarse con un grave riesgo físico o con la vida (sería el caso de algunas tradiciones en donde las mujeres tienen que cumplir estrictamente las normas culturales, atravesadas por

mandatos genéricos: no ir solas, por ejemplo, en espacios públicos, so pena de convertirse en objeto de ataques violentos si se contradice la norma).

Roles de género

Femeninos	Masculinos
Cuidar a los demás	Proveedor del sustento económico de la familia
Dependencia, heteronomía	Independencia, autonomía
Espacio doméstico / Esfera reproductiva	Espacio público / Mundo del trabajo
Emotividad	Racionalidad
Mediación en los conflictos / Gestoras comunitarias	Autoridad / Liderazgo / Jefatura
Pasividad	Actividad

«Género», por tanto, designa una estructuración jerarquizada entre hombres y mujeres, una atribución asimétrica de espacios —tanto simbólicos como reales— y de poder. No se entienden entonces «las relaciones de género» como una relación simétrica entre los dos sexos. Recordemos que ya Beauvoir nos había indicado que no hay reciprocidad, sino alteridad absoluta. «Género» implica una construcción social y cultural asimétrica, no recíproca, de los cuerpos sexuados, donde se estiman unas conductas y valores asociados a esos cuerpos, pero no a otros. Pensemos, por ejemplo, en las estrategias de «feminización» de los varones para desvalorizarlos o ridiculizarlos («pareces una niña», «no te comportes como una mujer»), donde se devalúa lo masculino, entendido como la norma de lo humano, y se rebaja al compararlo con lo femenino.

Los análisis de género en las investigaciones

En las últimas décadas se ha producido una importante incorporación de los análisis de género en el terreno de las investigaciones científicas y académicas. Ello ha permitido desvelar cuestiones que de otro modo pasarían desapercibidas, y poder proporcionar un análisis más certero de la realidad social que se investiga.

En el ámbito del análisis del fenómeno de las migraciones, por ejemplo, incorporar el análisis de género llevaría a hacerse preguntas acerca de las migraciones de las mujeres, si estas siguen los mismos recorridos migratorios que los varones, y en qué condiciones las realizan. Si son mujeres solas las que migran, entonces la pregunta podría ser acerca de la ruptura de los roles de género que esas mujeres hayan podido emprender en su recorrido, y su reubicación en el país de destino. Por el contrario, un análisis de las migraciones que no tuviesen en cuenta la perspectiva de género, daría una visión parcial del fenómeno, o presentaría como universal lo que sería en realidad la experiencia de los varones. De nuevo, nos encontraríamos aquí con el problema del androcentrismo que vimos en su momento.

Esta incorporación del análisis de género ha permeado, además, las políticas públicas científicas europeas. En la actualidad, la Comisión Europea promueve e impulsa la investigación que introduce el concepto de «género» como variable dentro de sus programas de actuación y colaboración científica. Estas son algunas de las pautas que sigue, expresadas en el documento *Gender and Research*:

> Si la investigación tiene en cuenta las diferencias entre mujeres y hombres en la población de la investigación, los resultados serán más representativos. Las categorías generales como «gente», «pacientes» o «usuarios» no hacen distinción entre hombres y mujeres. Las investigaciones basadas en estas categorías pueden ilustrar conclusiones parciales basadas en datos parciales.

Del género a la teoría *queer*

Deconstruyendo el género

En los años ochenta se produce una vuelta de tuerca en la teoría feminista, y más concretamente, en el entendimiento de lo que es el género. Podríamos decir, en este sentido, que cada ola de la teoría feminista ha supuesto un replanteamiento —y una crítica— de lo anterior, y, a su vez, una introducción de nuevas cuestiones. La Tercera ola se caracteriza, entonces, por una fuerte crítica de la distinción sexo-género, introduciendo la sospecha sobre el sexo —los cuerpos biológicos— como algo «dado», natural, frente a lo cultural, que sería el género.

Imaginemos que el cuerpo es como un perchero en el que vamos colgando distintos ropajes: género, clase, raza, sexualidad, edad, etc.; cada ropa en ese perchero nos da una visión completa del mismo. El cuerpo sería el perchero común, en el que cada sociedad cuelga sus normas de comportamiento. Esto es lo que podemos denominar «la identidad perchero». Pero ahora imaginemos que, en realidad, no hay perchero, que no disponemos de esa identidad fija e inamovible, y que el perchero también implica una construcción cultural. Esto sería lo que sostienen filósofas tan relevantes —y representativas— de la Tercera ola, como la estadounidense Judith Butler: «El género es una copia sin original». El cuerpo también estaría interpretado culturalmente, es el género el que crea distintos significados sobre el cuerpo, y establece qué cuerpos son masculinos y cuáles son femeninos. Las diferencias biológicas que establecen dos sexos binarios, masculino y femenino, y solo esos, son un resultado cultural, algo que ya había sido explorado por el filósofo francés Michael Foucault.

La obra *El género en disputa* (1990) de Judith Butler ha sido extremadamente influyente en la deconstrucción del binomio sexo-género, y ha abierto la puerta a nuevos giros en la filosofía contemporánea. Para esta autora no hay identidades fijas, mujer u hombre. No tenemos que «llegar a ser mujer». Si el feminismo anterior, de marcada raigambre beauvoiriana, se planteaba «desnaturalizar» la construcción cultural sobre lo biológico (es decir, sobre los cuerpos), ahora el objetivo es desnaturalizar los cuerpos mismos. No se trata de negar la materialidad de los cuerpos, sino de señalar que nuestro acceso y entendimiento de lo que es un cuerpo femenino o masculino está marcado culturalmente, y esa impronta cultural viene dada de la mano de la imposición de una sexualidad identificada con la reproducción.

Corporalidad y sexualidad (heterosexualidad) aparecerían en realidad unidos en la concepción del feminismo de la Segunda ola. «Género», en su sentido de «ser


Judith Butler en el año 2013.

mujer», significaría sobre todo «llegar a ser mujer heterosexual». «Comportarse como una mujer» implicaría estar orientada al deseo heterosexual. Tendríamos así una continuidad entre cuerpos sexuados-género y heterosexualidad. Uno de los grandes logros de la teoría de Butler (y de la Tercera ola) es haber desanudado los lazos que ligaban el género a la diferencia sexual (masculina o femenina) y con ello haber desestabilizado el binarismo de género. ¿Qué ocurre entonces con otras sexualidades que no son las normativas? Es precisamente desde la construcción de otros géneros desde donde Butler plantea la posibilidad de subvertir el género.

Si para Beauvoir «llegar a ser mujer» significaba un proceso, en el que inexorablemente alcanzábamos esa meta impuesta culturalmente, para Butler el género es «un campo de ambivalencias», pero, sobre todo, implica un *hacer*. «Hacemos género» en este sentido, a través de nuestros actos (por ejemplo, cuando actuamos cotidianamente como «mujeres» u «hombres», y nos sometemos a las normas de género). Butler introduce aquí la noción de *performatividad* para indicar que «el género es performativo». Decir que algo es performativo significa decir que está relacionado con la acción, esto es, que hay enunciados con los que no solo decimos o expresamos algo, sino que, mediante esos enunciados, *realizamos* algo. Por ejemplo, cuando se dice «Queda inaugurada esta exposición», estamos haciendo en realidad algo. Pues de la misma manera, señala Butler, el género es algo que «se hace» a través de numerosos actos. Cuando nace un bebé y decimos «Es una niña», no solo estamos describiendo unas características biológicas, sino que estamos «creando género», asignándole unos roles y unas expectativas. La cuestión está entonces en pensar si podemos *hacer género* de otra manera, si se puede subvertir el binarismo de género.

Cuerpos disonantes

Es en este punto, en la apertura de posibilidades de subversiones del género, donde entra en escena la *teoría queer*, como una prolongación y expansión de lo anterior, planteando —performativamente— las «disidencias de género» y la proliferación de géneros. El término *queer* significa «raro», «extraño», «bizarro». Como sustantivo se traduciría como «maricón», «bollera». Comenzó a utilizarse en los años noventa como un insulto hacia las sexualidades no normativas. El movimiento de los grupos de lesbianas, gays, transexuales y bisexuales (LGTB, en

sus siglas en inglés) de esos mismos años tomaron el término para resignificarlo y mostrar así la marginación que sufrían. *Queer* pasa entonces a reivindicar lo que es considerado extraño, incluso abyecto.

El activismo *queer* proclama la autodesignación de la identidad sexual. Pero, además, esa identidad ya nunca más vuelve a ser algo estable, sino que es una identidad fluida, contingente, múltiple y cambiante. Se trata de desestabilizar las normas habituales de género. Su instrumento principal, como señalaba Judith Butler, es la *parodia de género*, la teatralización, poner en el escenario de la vida pública lo que constituye la tramoya del género: la identificación de los cuerpos con una sexualidad determinada.

Comienzan así a aparecer en la escena pública, sobre todo en la escena pública artística, distintas parodias de lo femenino y lo masculino. Estas son representadas, entre otros, por los *drag queen*, hombres que visten y actúan como una mujer para parodiar las normas de género, en una representación de lo que culturalmente se entiende por femenino; y por los *drag king*, mujeres que adoptan vestimentas de hombre, y atributos como la barba o el bigote, realizando una puesta en escena de la masculinidad. Pero también aparecen en la cotidianeidad cuerpos que desafían los límites establecidos del género: mujeres con apariencia masculina, hombres con atributos femeninos… Sujetos que ya no pueden ser clasificados claramente dentro del binarismo de género y que desafían sus normas. Sujetos que se saltan lo que podríamos denominar «el momento baño», es decir, esa identificación que tenemos que hacer de nosotros mismos como pertenecientes a uno de los dos géneros para ir a un baño público.

Uno de los terrenos en los que más se ha afianzado el pensamiento *queer* es en los colectivos artísticos. Disponemos así de una amplia gama de representaciones artísticas de lo *queer*, que subrayan ese carácter performativo de «hacer género», en este caso, «deshacer género»: desde series de televisión para el gran público, como *Queer as folk*, hasta artistas visuales más alternativos que transgreden las normas de género a través de sus cuerpos en sus *performances*, mostrando lo que señalaba Butler respecto a la construcción cultural del sexo.

Por consiguiente, nos encontraríamos ante una radicalización de la propuesta de Beauvoir. Ahora, los puntos de fuga del debate sobre el género se han desplazado marcadamente a tres campos que ya habían sido enunciados por nuestra autora: a los cuerpos, entendidos como campo de batalla; al deseo, y, unido a este último, a las sexualidades, entendidas como algo inestable y múltiple.

En realidad, el lema «Lo personal es político» se ha radicalizado también: el deseo, los cuerpos y las sexualidades son ahora instancias políticas desde las que se

pueden subvertir las normas impuestas. Como hemos visto, pues, la obra de Beauvoir abrió un campo de preguntas a las que se ha ido respondiendo posteriormente desde distintas posiciones teóricas. Diríamos, incluso, que el modo en que se respondía a la pregunta inicial «¿Qué es ser una mujer?» marcaba los diferentes segmentos de un debate que continúa hasta nuestros días, como parte de ese legado de Beauvoir. Volvemos, pues, a plantearnos la misma cuestión que ella nos lanzaba: «¿Acaso hay mujeres?». Sin embargo, ahora es reconducida de la mano de la Tercera ola hacia la formulación de una pregunta más radical: «¿Acaso hay sujeto?». Pues, si tanto el cuerpo como el género son una construcción, parece que con ello también hemos disuelto la idea de una identidad más o menos estable, ya que dicha identidad se diluiría en un juego de múltiples «construcciones», desapareciendo, en consecuencia, la misma idea de sujeto.

La piel que habito

El cine del director español Pedro Almodóvar está plagado de personajes que se sitúan fuera de las normas, y muy especialmente de las normas de género. Aparecen *drags*, transexuales, madres que al final son padres, travestis, personajes que fluctúan entre distintas identidades, y que pueden cambiar de una a otra sin problemas, en función de sus deseos. *Todo sobre mi madre, Tacones lejanos* o *La ley del deseo* ilustran ese universo *queer*.

Entre sus últimas películas cabe destacar *La piel que habito* (2011). En ella vemos un cirujano que se dedica en el laboratorio de su casa a coser una piel para —aparentemente— una mujer. En toda la película, casi hasta el final, vemos cómo se va «construyendo» una mujer. No solo su piel, sino que esa «piel que habita» corresponde también a un género determinado: el femenino. La sorpresa viene cuando se va aclarando el misterio del encierro y de la actuación del cirujano, en su vertiente del científico loco. En realidad se trata de una oscura y morbosa venganza: lo que está «debajo» de la piel no es una mujer —un cuerpo de mujer— a la que se esté reconstruyendo, sino un hombre, al que se le ha puesto una piel de mujer y se le está enseñando a «ser mujer», esto es, se le está sometiendo a un aprendizaje de género.



Pedro Almodóvar. Al fondo un cartel de su película *La piel que habito*, de 2011.

Tendríamos así una situación parecida a la de las muñecas rusas que contienen otra en su interior: Almodóvar nos enseña un personaje del género femenino que habita una piel de mujer, pero que contiene en realidad un cuerpo de hombre. Y así podríamos continuar hasta el infinito, pues la identidad construida en torno al sexo-género no es sino un juego infinito con múltiples posibilidades.

APÉNDICES

Bibliografía

Ensayos de Simone de Beauvoir

Pirro y Cineas es su primer ensayo filosófico (1944). En español ha sido traducido bajo el título *¿Para qué la acción?* (Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1965). En este ensayo expone algunos de los términos más relevantes de la filosofía existencialista, como el de «proyecto» o «trascendencia». Examina los problemas éticos de la relación del individuo con los otros y la consecución de una existencia con sentido.

Para una moral de la ambigüedad (Ed. La Pléyade, Buenos Aires, 1972). Beauvoir continúa en este ensayo la exposición de una moral existencialista que había iniciado en el ensayo anterior. En él contesta a las acusaciones que había recibido el existencialismo de ser una filosofía meramente subjetivista, que no tiene en cuenta las relaciones con los otros sujetos. Encontramos aquí un análisis de las nociones de «situación» y de «opresión» que serán claves para *El segundo sexo*.

El segundo sexo (Ed. Cátedra Feminismos, Valencia, 2005). Esta es sin duda su gran obra, por la que pasará a ser conocida mundialmente. En este ensayo filosófico analiza las causas de la subordinación de las mujeres y cómo estas viven dicha subordinación en las diferentes etapas de sus vidas. Las fuentes que utiliza Beauvoir en su indagación, en un intento totalizador de enormes proporciones, son la historia, la biología, la cultura, la psicología y la filosofía. Constituye un libro de referencia básico para conocer el contenido de la teoría feminista contemporánea.

La vejez (Ed. Edhasa, Barcelona, 1983). Es una obra menos conocida de Beauvoir, pero no menos relevante. Hay una continuidad metodológica entre *El segundo sexo* y esta obra. En ella plantea cuál es la situación existencial de los viejos en nuestras sociedades, planteando la necesidad de un cambio de las estructuras sociales que hacen que estos sean sujetos de segunda clase. Contiene una gran exposición de datos e informes oficiales sobre la situación de los ancianos en Francia, y realiza un recorrido por la literatura y la historia y su tratamiento de la vejez.

Obras de ficción

Se incluyen aquí tanto sus novelas, como sus memorias. Solo se mencionan, puesto que en estas páginas nos hemos centrado en las cuestiones filosóficas de su obra.

La invitada (Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1961); *La sangre de los demás* (Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1967); *Todos los hombres son mortales* (Fabril Editora, Buenos Aires, 1968); *Los mandarines* (Emecé Editores, Buenos Aires, 1955); *Memorias de una joven formal* (Siglo Veinte, Buenos Aires, 1965); *La plenitud de la vida* (Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1961); *La fuerza de las cosas* (Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1964); *Una muerte muy dulce* (Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1965); *La mujer rota* (Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1968); *Final de cuentas* (Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1972), *Cuando predomina lo espiritual* (Ed. Edhasa, Barcelona, 1981); *La ceremonia del adiós* (Ed. Edhasa, Barcelona, 1982); *Diario de guerra. Septiembre 1939-Enero 1941* (Ed. Edhasa, Barcelona, 1990); *Cartas a Sartre* (Ed. Edhasa, Barcelona, 1991).

Obras recomendadas sobre Simone de Beauvoir

Para conocer la vida de Beauvoir, recomendamos *Simone de Beauvoir. Contra todo y contra todos*, de Danièle Sallenave (publicado por Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2010) y la muy exhaustiva biografía (en inglés) *Simone de Beauvoir. A Biography*, de Deirdre Bair (Ed. Touchstone, Nueva York, 1991).

Quien quiera conocer más sobre el pensamiento de Beauvoir, dispone de las siguientes obras, tanto en español como en inglés, que tratan parcial o globalmente su pensamiento:

Toril Moi, *Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman* (Oxford University Press, Cambridge, 2008)

Ursula Tidd, *Simone de Beauvoir* (Ed. Routledge. Serie Critical Thinkers, Londres, 2004)

Teresa López Pardina, *Simone de Beauvoir. 1908-1986* (Ed. Del Orto, Madrid, 1998)

Michèle Le Doeuff, *El estudio y la rueca. De las mujeres, de la filosofía, etc*. (Ed. Cátedra Feminismos, Valencia, 1993)

María Luisa Femenías, *Sobre sujeto y género: Re-lecturas feministas desde Beauvoir a Butler* (Ed. Prohistoria, Buenos Aires, 2012)

Karine Tinat (ed.), *La herencia Beauvoir. Reflexiones críticas y personales acerca de su vida y su obra* (Ed. Colegio de México, 2011).

Para saber más acerca de la teoría feminista contemporánea en la que Beauvoir ha tenido una gran influencia, pueden consultarse:

Virginia Maquieira, Elena Beltrán *et al., Feminismos. Debates teóricos contemporáneos* (Alianza Editorial, Madrid, 2002)

Silvia Tubert (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto* (Ed. Cátedra Feminismos, Valencia, 2003)

Celia Amorós, *Tiempo de feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad* (Ed. Cátedra Feminismos, Valencia, 1997)

—— *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias… para las luchas de las mujeres* (Ed. Cátedra Feminismos, Valencia, 2005).

Incluimos también en este apartado el interesante documental *Simone de Beauvoir. No se nace mujer*, de Virginie Linhart (producido por Zadig Productions en colaboración con Sofiber y la participación de France 5, 2007), en donde aparece la propia Beauvoir explicando aspectos de su vida y de su obra.

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Simone de Beauvoir	**Historia, pensamiento y cultura**
	1903-1913. Activismo sufragista en Gran Bretaña.
1908. Nace el 9 de enero en París, en el Boulevard Montparnasse.	**1908**. Las mujeres consiguen el derecho al voto en Dinamarca.
1913. Comienza a estudiar en el Cours Désir.	**1913**. Derecho al voto de las mujeres en Noruega.
	1914-1918. Primera Guerra Mundial.
	1917. Revolución de febrero en Rusia.
1918. Conoce a Zaza en el colegio.	**1918**. Se concede el derecho al voto a las mujeres mayores de treinta años en Gran Bretaña.
1919. La familia Beauvoir entra en bancarrota.	
	1920. Derecho al sufragio femenino (solo para las mujeres de piel blanca) en Estados Unidos.
1925. Termina sus estudios de bachillerato.	
1926. Comienza sus estudios de filosofía en La Sorbona.	
	1927. Heidegger publica *Ser y Tiempo*.
1929. Conoce a Sartre. Acaba la carrera y gana el concurso de la *agrégation* junto con Sartre.	**1929**. Crack de la bolsa de Nueva York; comienzo de la Gran Depresión.
	1930. Freud publica *El malestar en la cultura*.
1931. Trabaja como profesora de filosofía en un liceo de Marsella.	

1932-36. Se traslada a Ruán como profesora de Liceo.	**1933**. El 30 de enero, Hitler es nombrado canciller de Alemania.
1935. Comienza a escribir la novela *Cuando prima lo espiritual* (no será publicada hasta 1979).	
1936. Se traslada a París, donde trabaja como profesora de filosofía los siguientes siete años.	**1936**. Comienza la Guerra Civil en España.
	1938. Sartre publica *La náusea*.
	1939-1945. Segunda Guerra Mundial.
	1939. Sartre es movilizado para participar en la guerra.
	1940. Alemania invade Francia.
1941. Muere su padre.	
	1942. Albert Camus publica *El extranjero*.
1943. Se publica su novela *La invitada*. Conoce a Albert Camus.	**1943**. Sartre publica *El ser y la nada*.
1944. Se publica el primer número de la revista *Les Temps Modernes*. Publica el ensayo *Pirro y Cineas*.	**1944**. El 25 de agosto, París es liberada.
	1945. Bombardeos atómicos sobre Hiroshima y Nagasaki. Final de la Segunda Guerra Mundial. Se reconoce el derecho al sufragio femenino en Francia.
1946. Publicación de su novela *Todos los hombres son mortales*.	**1946-1954**. Guerra de Indochina.
1947. Primer viaje a Estados Unidos, invitada como conferenciante. Conoce al escritor de Chicago Nelson Algren, con el que mantendrá una relación amo-	

rosa hasta 1951. Publica su ensayo *Por una moral de la ambigüedad*.	
	1948. Mao Zedong proclama la República Popular China.
1949. Se publican los dos volúmenes de *El segundo sexo*.	
	1950-1953. Guerra de Corea.
	1951. Albert Camus publica *El hombre rebelde*.
1952. Conoce a Claude Lanzmann, joven articulista de *Les Temps Modernes*, con el que convive hasta 1959.	
1953. Se publica la traducción de *El segundo sexo* en Estados Unidos. Se venden dos millones de ejemplares.	**1953**. Muere Stalin.
1954. Publicación de su novela *Los mandarines*. En un mes se venden 40.000 ejemplares. Consigue el Premio Goncourt de literatura francesa por *Los mandarines*.	**1954**. Comienza la rebelión del Frente de Liberación Nacional en Argelia.
1955. Viaja con Sartre a China, invitados por el gobierno maoísta, durante dos meses.	
1957. Publica su ensayo *La larga marcha*.	
1958. Comienza la publicación de sus memorias. Aparece *Memorias de una joven formal*.	
1959. Se implica en el activismo contra la política de Francia en Argelia.	**1959**. Triunfa la revolución cubana con Fidel Castro. Charles de Gaulle es elegido presidente de Francia.
1960. Publicación del segundo volumen de sus memorias: *La plenitud de la vida*. Viaja con Sartre a Cuba y Brasil.	**1960**. Muere Albert Camus en un accidente de coche. Sartre publica la *Crítica de la razón dialéctica*. Se aprueba la le-

Se entrevistan con el Che Guevara y Fidel Castro. Beauvoir y Sartre visitan Brasil durante dos meses, invitados por el escritor brasileño Jorge Amado.	galización de la píldora anticonceptiva en Estados Unidos.
	1961-1963. John F. Kennedy, presidente de Estados Unidos.
	1961. Construcción del muro de Berlín.
1962. Explota una bomba en el piso de Sartre. Sartre y Beauvoir viajan a la URSS, invitados por la Unión de Escritores Soviéticos.	**1962**. Fin de la guerra en Argelia. Independencia de Argelia.
1963. Publicación del tercer volumen de las memorias: *La fuerza de las cosas*. Muere la madre de Simone de Beauvoir.	**1963**. Betty Friedan publica *La mística de la feminidad*. Asesinato de John F. Kennedy.
1964. Publica *Una muerte muy dulce*, donde aborda la muerte de su madre.	
1965. Viaje de Beauvoir y Sartre a la URSS, invitados de nuevo por la Unión de Escritores Soviéticos.	
1966. Viaje de ambos a Japón, invitados por el editor japonés de *El segundo sexo*. Allí este libro se había convertido en *best seller*. Junto con Sartre, acepta ser miembro del Tribunal Russell, en Estocolmo, encargado de juzgar los crímenes de guerra del Vietnam. Beauvoir y Sartre rechazan ir a Moscú, donde habían sido invitados de nuevo.	
1968. Se publica su novela *La mujer rota*. Apoya las manifestaciones de los estudiantes franceses.	**1968**. Primavera de Praga. Invasión soviética. Mayo del 68: manifestaciones estudiantiles en Francia.
	1969. Georges Pompidou es elegido presidente de Francia.

1970. Publicación de su ensayo *La vejez*. Firma el *Manifiesto de las 343* a favor del aborto.	
1972. Publica el cuarto y último volumen de sus memorias: *Final de cuentas*. Es nombrada presidenta de la asociación francesa Choisir, a favor de los derechos reproductivos de las mujeres.	
	1973. Sartre sufre un derrame cerebral y comienza a quedarse ciego.
1974. Funda la Liga de los Derechos de la Mujer.	**1974**. Valéry Giscard d'Estaing es elegido presidente de Francia.
1975. Recibe el Premio Jerusalén, concedido a escritores que promueven las libertades individuales.	**1975**. El aborto es legalizado en Francia.
1979. Se publica la colección de cuentos escritos entre 1935 y 1937, bajo el título *Cuando predomina lo espiritual*.	
1980. Sartre muere el 15 de abril. Simone de Beauvoir adopta legalmente a la joven Sylvie Le Bon, quien será su única heredera y albacea literaria.	**1980-1988**. Presidencia de Ronald Reagan en Estados Unidos.
1981. Se publica *La ceremonia del adiós*.	**1981**. François Mitterand asume la presidencia de Francia.
1983. Beauvoir edita y publica las cartas que Sartre le escribió, *Cartas al Castor*. El gobierno de Dinamarca le concede el Premio Sonning. Viaja a Estados Unidos, en compañía de Sylvie Le Bon. Se encuentra allí con Kate Millet.	
	1985. Se estrena el documental *Shoah*, sobre el Holocausto, dirigido por Claude Lanzmann. Comienza la *perestroika* con Gorbachov en la URSS.

1986. Muere de un edema pulmonar el 14 de abril, a los setenta y ocho años de edad.

Notas

[1] Recogido en Antony Beevor y Artemis Cooper, *París. Después de la liberación: 1944-1949*. <<



[2] Herbert Lottman, *La Rive Gauche. La élite intelectual y política en Francia entre 1935 y 1950*. <<